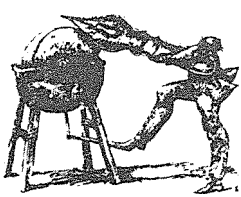
5 teoría y realidad

j. zeleny

LA ESTRUCTURA LOGICA DE 'EL CAPITAL' DE MARX

grijalbo



LA ESTRUCTURA LÓGICA DE EL CAPITAL DE MARX

LA ESTRUCTURA LÓGICA DE EL CAPITAL DE MARX
(Esta obra fue publicada originalmente
en la colección Teoría y Praxis)

Título original en checo:
O Logigke Structure Marxova Kapitatu

Traducción: Manuel Sacristán, de la primera
edición de Europaische Verlagsanstalt, 1968

La presente versión castellana ha sido leída
y aprobada por el autor.

© 1968, Europaische Verlagsanstalt

© 1974, por Ediciones Grijalbo, S.A.
Déu i Mata 98
Barcelona 29, España

D.R. © 1978, por EDITORIAL GRIJALBO, S.A.
Calz. San Bartolo Naucalpan Nº 282
Argentina Poniente 11230
Miguel Hidalgo, México, D.F.

Este libro no puede ser reproducido,
total o parcialmente,
sin autorización escrita del editor.

ISBN 968-419-010-7

IMPRESO EN MEXICO

CONTENIDO

Prólogo 9

Introducción 11

Parte I

SOBRE EL ANÁLISIS GENÉTICO-ESTRUCTURAL MATERIALISTA-DIALÉCTICO

Aportación a una caracterización del tipo específico de análisis practicado en *El Capital*

1. Ideas de Marx sobre "explicación científica" y "conceptuación científica" del capitalismo. La concepción de Marx y la de Ricardo 21

2. Superación del punto de vista unilateralmente cuantitativo. Transformación de los conceptos fijos en conceptos elásticos y móviles 31

3. La relatividad de las formas de la realidad y la relativización de las formas del pensamiento. Propiedades que aparecen como relaciones. Las propiedades como relaciones 43

4. El problema del punto de partida 63

5. La relación entre el procedimiento de exposición teórica y la historia real 71

Sobre la interpretación de Grusin 82

6. El carácter de la derivación dialéctica y de las transiciones dialécticas 93
La nueva concepción lógica de Marx y su preparación por Hegel 116
Sobre los llamados métodos de investigación lógico e histórico 127

7. Concepción y función de las relaciones causales 135
Causalidad y contradicción 154

8. La función de la derivación matemática y de la derivación lógico-formal axiomatizable en el análisis marxiano 173
Hegel y Marx ante la idea del matematismo 196

9. El movimiento de la relación entre la apariencia y la esencia en la construcción del sistema 203

10. El carácter analítico-sintético de la exposición teórica 213

11. ¿Es universalmente válido el análisis genético-estructural aplicado en *El Capital* de Marx? 225

Parte II

LA LÓGICA DE *EL CAPITAL* Y LA CRÍTICA DE HEGEL POR MARX

1. La crítica de Hegel en los Manuscritos de París 231
La negación de la negación 231
La posición "aparentemente crítica" de Hegel .. 240
Objetualidad y objetificación 243
La *Lógica* y la *Enciclopedia* 248

2. La Sagrada Familia 259

3. La ideología alemana 265

Eliminación de los elementos teológicos-escatológicos del método de la crítica 267
¿Final de la filosofía? 276
Marx y Stirner 279
El individuo activo y las relaciones y situaciones 288
¿La filosofía hegeliana como unidad de Spinoza y Fichte? 298
No basta con hacer a Feuerbach práctico 308
Marx y Ruge 325

4. La *Miseria de la filosofía*: De nuevo sobre el método absoluto de Hegel 335

5. Las etapas de la crítica de Hegel por Marx 341

6. La relación entre la crítica marxiana de Hegel y de la economía política burguesa con la explicación de un nuevo tipo de racionalidad y la superación de la ontología tradicional 361

Algunas conclusiones

SER, PRÁCTICA Y RAZÓN

1. Kant y Marx como críticos de la razón 369

2. La superación de la ontología tradicional 385

3. Práctica y razón 395

Bibliografía 403

Prólogo

La siguiente introducción da una idea provisional del planteamiento de partida de esta investigación y del modo como intenta clarificar los problemas planteados. Me limito a indicar que la base de la traducción alemana[1] es la monografía sobre la estructura lógica de *El Capital* publicada en 1962 en checo por la Editorial Académica de Praga. La continuación de esos estudios en un plano más general me llevó durante los años siguientes a una profundización de la crítica de Hegel por Marx. El presente trabajo intenta presentar a los lectores de lengua alemana los resultados actuales de esos estudios sobre la estructura lógica de *El Capital* en el contexto de la concepción marxiana de la racionalidad y de la superación de la ontología tradicional.

La viveza y la amplitud de las discusiones que se desarrollaron a mediados de los años sesenta en las revistas francesas *La Nouvelle Critique*, *Les Temps Modernes* y otras son un indicio de la actualidad y del interés teórico de los problemas aquí tratados. Mi trabajo se puede considerar como una aportación a esa discusión.

JINDRICH ZELENY

Praga, 31 de enero de 1967.

[1] Base a su vez de la presente versión castellana *(N. del T.)*.

Introducción

El presente trabajo es en su mayor parte interpretación de Marx. Pero su intención no es puramente histórica, sino que en algunos puntos esenciales rebasa ese planteamiento.

En la primera parte se caracteriza el análisis materialista-dialéctico en la forma específica que toma en *El Capital* de Marx. Como es natural, se utilizan también para esa tarea otras obras y otros manuscritos de Marx directamente relacionados con su obra principal: ante todo, naturalmente, el manuscrito de la primera versión de *El Capital.*

Esa investigación, que lleva del análisis textual de detalle, descriptivo y explicativo, hasta las cuestiones lógico-filosóficas más profundas, prepara materiales auxiliares para el estudio de una cuestión más general. Se trata de saber si y en qué sentido la aparición del marxismo significa una transformación de la concepción de la ciencia. ¿Qué contenido lógico posee esa transformación? ¿En qué consiste lo esencialmente nuevo que Marx aporta a la discusión del planteamiento abierto en la filosofía de la Edad Moderna por el *Novum Organum* de Bacon, el *Discours de la Méthode* de Descartes, el *Essay concerning human understanding* de Locke, los *Nouveaux Essais* de Leibniz, las *Críticas* de Kant y la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica* de Hegel? En el estudio de la cuestión de si el análisis genético-estructural utilizado en *El Capital* tiene validez general como tipo nuevo de pensamiento científico se llega a la conclusión de que la respuesta a esa pregunta

presupone una clarificación de la relación de Marx con la metafísica europea tradicional.

Desde este punto de vista el problema de la lógica de *El Capital* lleva a la cuestión de la naturaleza de la crítica de Hegel por Marx. Las críticas marxianas de la economía política burguesa y de Hegel se presentan en unidad indisoluble, como partes de un mismo contexto, en cuanto que nos preguntamos si y en qué sentido la obra de Marx significa un nuevo y transformador comienzo en la concepción de la racionalidad.

En los capítulos finales intentamos mostrar, sobre la base de los análisis precedentes, que el nacimiento del marxismo significa la superación de la contraposición tradicional de gnoseología y ontología en un método filosófico de investigación lógica de fundamentos que es nuevo en principio y que, por su contenido, se puede calificar de ontopraxeológico.

Este trabajo enlaza, tanto positiva cuanto críticamente, con la anterior literatura marxista-leninista que se ocupa de la cuestión de cuál es la nueva concepción de lo lógico contenida explícita e implícitamente en la obra de Marx.[1] Creo que hay motivos para considerar insatisfactorios los resultados de los intentos marxistas-leninistas realizados hasta hoy con la intención de clarificar la relación entre la dialéctica materialista y la teoría analítica de la ciencia. Dada esta situación problemática me parece útil volver a la cuestión de la estructura lógica de *El Capital,* pues ese regreso es en mi opinión una de las posibilidades que tenemos de preparar la captación de la moderna problemática de la racionalidad desde el punto de vista del marxismo. Desde luego que es un regreso con una perspectiva nueva, a saber, la del presente problema de las racionalidades llamadas dia-

[1] En el artículo de J. Zeleny "K problemu logiky Marxova *Kapitálu*" (*Filosoficky Casopis,* No. 2, 1960) se encuentra un repaso crítico de esa literatura.

léctica y analítica; se trata, en suma, de *reculer pour mieux sauter.**

En este sentido el presente trabajo recoge la idea programática enunciada por Lenin de la necesidad y fecundidad de un nuevo estudio de la estructura lógica de la principal obra de Marx.[2]

El replanteamiento de la cuestión de la lógica de *El Capital* desde el nuevo punto de vista indicado permite, en mi opinión, elaborar también algunos criterios útiles para la discusión con las tendencias del presente pensamiento marxista que en la crítica del dogmatismo se mantienen en el cisma entre la intención antropológica y la cientificista.

Voy a anticipar una determinación conceptual provisional con la que trabajaré en adelante. Desde luego que en este lugar introductorio no se puede proceder a una fundamentación completa de las precisiones de interés, ni tampoco a una discusión con otras concepciones. Pues la investigación misma se esfuerza por conseguir algunos presupuestos de la respuesta a las varias preguntas que se suelen presentar como problema de las relaciones entre la lógica formal y la lógica dialéctica. No se puede entrar ahora, inmediatamente, en todas esas cuestiones. El objetivo de las siguientes precisiones provisionales es sólo aclarar lo más posible al lector la significación con la cual se utilizan en este libro los conceptos aludidos, con los que se va a encontrar constantemente. El lector querrá diferir su juicio acerca de la justificación o injustificación de esas precisiones hasta el momento en que su lectura domine toda mi investigación.

Entiendo por lógica la ciencia de las formas del pensamiento que conduce al conocimiento de la verdad objetiva. La lógica se ocupa ante todo de las formas del pensamiento

* El uso de esta expresión francesa es una alusión a Lenin, que solía utilizarla al hablar de dialéctica. *(N. del T.)*

[2] Cfr. W. I. Lenin, *Philosophische Hefte* [Cuadernos filosóficos, ed. alemana], en *Werke* [Obras, ed. alemana], vol. 38, Berlín 1964, págs. 316 s.

que encontramos en el pensamiento científico teórico, tal como éste las utiliza y tal como, por lo tanto, se nos presentan en el plurimilenario desarrollo de la ciencia y, en particular, en los resultados y la actividad de las ciencias modernas.

La expresión "estudiar la «lógica de *El Capital* de Marx»" es evidentemente metafórica. Con ella se significa el estudio de qué lógica, qué conceptos y qué soluciones de la problemática lógica están implícitos en la obra económica de Marx.

Pensar es conocer o, por decirlo más precisamente, es, junto con otros momentos, un elemento del proceso de conocer, el cual, a su vez, no existe más que como momento de la práctica. Puesto que la lógica como teoría del pensar en el sentido dicho es un elemento del proceso del conocimiento, constituye *una parte de la teoría del conocimiento,* y precisamente su parte esencial. Los problemas básicos de la teoría del conocimiento y de la lógica, vistos como problemática de la naturaleza y los tipos de la racionalidad, se tienen que plantear como problemas ontopraxeológicos. (Aparte de los problemas *lógicos* —que son los que contemplan las formas del pensamiento, el plano llamado racional del conocimiento, desde el punto de vista de la verdad—, la teoría del conocimiento abarca también las cuestiones de la dependencia de nuestros procesos cognoscitivos respecto de los procesos fisiológicos, las del condicionamiento de dichos procesos cognoscitivos por la situación psíquica, etcétera.)[3]

La teoría marxista del conocimiento vuelve a la concepción de la relación entre pensamiento y realidad que destaca su no identidad y el carácter reproductivo del conocimiento; lo hace en un terreno básicamente nuevo, preparado por la filosofía trascendental alemana y su desarrollo

[3] Cfr. la opinión de Lenin sobre lo que debe constituir la base de la teoría marxista del conocimiento, en *Philosophische Hefte, Werke,* vol. 38, Berlín 1960, pág. 335.

en forma de filosofía de la identidad del pensamiento y el ser. En este sentido la teoría de la refiguración es el fundamento de toda la teoría marxista del conocimiento y también, por lo tanto, de la lógica. Algunos problemas lógicos son estudiables y resolubles de modo exacto incluso haciendo abstracción del carácter de refiguración y proyecto, o refiguración proyectiva, que tiene el conocimiento; pero la tesis de que el conocimiento es refiguración se hace necesaria para las fases ulteriores del estudio lógico, a saber, cuando se plantea la cuestión de los presupuestos y los límites de esta investigación y esas soluciones "formalistas".

Hoy no es posible concebir el planteamiento de la problemática lógica en el marco de una división tajante de la lógica en dos partes, una de ellas formal, sin ningún respecto de contenido, y la otra material o de contenido y sin perspectiva formal alguna.[4] Más justificado parece clasificar las formas del pensamiento y, por lo tanto, también la problemática lógica según sus diferentes campos, capas y esferas. Esos campos tienen una autonomía relativa: cada uno de ellos es delimitable respecto de los demás planteamientos lógicos, y eso favorece el avance de la lógica teórica. Así, por ejemplo, en los últimos cien años se ha delimitado bastante acusadamente la parte de la lógica que se ocupa de la relación de consecuencia (en el sentido del concepto lógico formal de consecuencia, el *sequitur* tradicional).[5] Algunos lógicos limitan hoy el uso del concepto de lógica precisamente a esa importante investigación formal: llaman a las demás cuestiones lógicas "problemas filosóficos de la lógica", "problemas gnoseológicos de la lógica" o "proble-

[4] Coincido en esta cuestión con V. Filkorn, *Predhegelovská logika*, Bratislava 1953, págs. 22, 45, 53. Cfr. *infra*, pág. 155.

[5] Por ejemplo, en la definición de A. Tarski ("über den Begriff der logischen Folgerung", en *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique*, fascicule VII, Logique, París 1936, págs. 1-11, o en el trabajo de E. W. Beth, *Semantic entailment and formal derivability*, Amsterdam 1955.

mas de la teoría de la lógica", y los separan de los problemas "pura" o "propiamente lógicos". La pugna a propósito del uso amplio o estrecho del concepto de lógica puede parecer una polémica verbal sin importancia, resoluble por convención. Yo opino, por el contrario, que hay argumentos de mucho peso en favor del uso más amplio, particularmente si procedemos teniendo en cuenta el desarrollo presente y el futuro de la investigación lógica marxista. El desarrollo de la teoría de la relación de consecuencia conduce asimismo a ciertas cuestiones —por ejemplo, la de los límites de la formalización, o las cuestiones semánticas de la interpretación, etcétera— que no es convincente llamar "puramente lógicas" en el sentido estrecho antes mencionado. Sistematizar esa problemática fuera de la lógica, como disciplina científica aparte, es una solución que puede oponer obstáculos al posterior avance. Cosa análoga ocurre en otras ciencias, la física, por ejemplo, en las que aparecen varios estratos de problemas. Hay problemas físico-científicos que consisten en la tarea de describir propiedades empíricas de determinados procesos (o sea, en constatar, medir correctamente, etcétera). Pero hay también la problemática físicocientífica de las conexiones funcionales legaliformes entre magnitudes empíricas que caracterizan los procesos conocidos por la física. Y también hay teorías físicas construidas, ciertamente, sobre la base de la verificación empírica de conocimientos físicos, pero a través de varios estadios de generalización. Está fuera de duda que estas últimas teorías físicas pertenecen a la específica problemática físico-científica.

Con la concepción que aquí estoy esbozando no pretendo disolver la lógica formal de la relación de consecuencia en el planteamiento gnoseológico. Hay que mantener, por el contrario, su independencia relativa;[6] lo único rechazado

[6] Probablemente sería útil llamar *logística* (adjetivo) a la problemática lógica que estudia la relación de consecuencia, y concebir entonces esa *logística* (sustantivo) como parte de la lógica. Esto equivaldría a dar un sentido un tanto desviado al sustantivo "logís-

es la separación radical entre la problemática lógica llamada "puramente lógica" y la problemática lógica restante (lógica en el sentido aquí dado al término).

Para concretar un tanto estas primeras indicaciones se puede articular del modo siguiente las varias capas y esferas de los campos lógicos conocidos por la investigación contemporánea:

1. LA TEORÍA DE LA RELACIÓN DE CONSECUENCIA. Abarca nuestra lógica de enunciados, la lógica de predicados, la lógica de clases, etcétera. Su principal procedimiento metódico es la formalización.
2. LA TEORÍA DE LAS RELACIONES LÓGICAS DE PROBABILIDAD.
3. EL ESTUDIO DE LA FORMALIZACIÓN MISMA COMO OBJETO DE LA INVESTIGACIÓN LÓGICA. Aquí se plantean las cuestiones de la posibilidad, los límites y el carácter lógico de la formalización misma.

tica", utilizado frecuentemente hasta hoy como sinónimo de "lógica simbólica".

La tendencia aquí presente a una concepción amplia de la lógica que incluya como parte o momento la teoría de la consecuencia lógico-formal se encuentra en algunos especialistas de la lógica matemática, por ejemplo en los libros de Heinrich Scholz. En su *Geschichte der Logik* (Berlín 1931, págs. 15-16) distinguía Scholz entre lógica formal y lógica no-formal y determinaba del modo siguiente su relación:

"a) Como concepto supraordinario a los de lógica formal y lógica no-formal hay que pensar una teoría de la ciencia definida como doctrina del instrumental de la consecución científica de conocimiento en el sentido más amplio.

b) La lógica formal coincide entonces con la parte de esta teoría de la ciencia que formula las reglas de inferencia imprescindibles para la construcción de cualquier ciencia y suministra, desde luego, todo lo necesario para una formulación exacta de dichas reglas.

c) Por último, entendemos por lógica no-formal todo el campo restante de esa teoría de la ciencia, o sea, todo lo que (primero) se puede subsumir bajo el concepto de esa teoría de la ciencia y (segundo) difiere de la lógica formal."

4. LA CUESTIÓN, RELACIONADA CON LA ANTERIOR, DE LA INTEPRETACIÓN DE LOS SISTEMAS FORMALIZADOS (problema de la construcción de modelos). Aquí se investiga:
   a) en general (= relación entre sintaxis y semántica lógicas)
   b) y la aplicación a las ciencias especiales.

   Los campos de trabajo 2, 3 y 4 constituyen en mi opinión las ramas en las cuales se diversifica la lógica al trabajar, desarrollar y superar la concepción estrictamente "formalista" enunciada en 1. En cambio, los siguientes campos 5 y 6 presentan la problemática lógica desde un punto de vista complejo, por lo que en cierto sentido contienen y presuponen los campos anteriores:
5. LA CUESTIÓN DE LA CONSTRUCCIÓN DE LOS SISTEMAS CIENTÍFICOS EN GENERAL (no sólo axiomáticos, sino también de sistemas del tipo de *El Capital* de Marx, etcétera). Este punto y el siguiente se pueden considerar tareas *metodológicas*. Cuando en la concepción de las relaciones lógicas se acentúa el punto de vista de la refiguración *y el sistema,* como va a ocurrir en este libro, la "lógica" se aproxima mucho a la "metodología" y tiende a identificarse con ella.[7]
6. LA CUESTIÓN DE LOS TIPOS LÓGICOS DEL PENSAMIENTO CIENTÍFICO (TIPOLOGÍA LÓGICA).

Esa enumeración no pretende resolver la tarea científica de una clasificación exacta: hay solapamiento en varios puntos de ella. Pero el hecho es que tampoco cuando se intenta obtener una clasificación exacta de esa problemática resulta

[7] Pero de ninguna manera al modo de la concepción hegeliana, cfr. *infra,* página 176.

fácil llegar a una articulación inequívoca y completa, porque la problemática lógica es pluridimensional.

El presente estudio atiende principalmente a las cuestiones lógicas presentadas en los números 5 y 6. En mayor o menor medida habrá que aludir a los campos lógicos numerados 1-4.

Se admite en general que la historia ha producido hasta ahora *diversos* tipos de pensamiento científico. Hay, en cambio, poco acuerdo sobre cómo caracterizar un tipo de pensamiento científico, cómo explicar las diferencias entre los varios tipos, etcétera.

Por lo que hace al marxismo, se puede considerar a grandes rasgos como conocimiento adquirido y que su nacimiento estuvo condicionado social y clasísticamente por un grado de madurez relativamente elevado de la formación económica capitalista y por el comienzo del movimiento obrero revolucionario.

Hasta el momento se ha concedido más atención a la común dependencia respecto de las formas de existencia social en que se encuentran la nueva concepción marxista del mundo y la concepción burguesa que al análisis de las formas teóricas (lógicas) fundamentales, en las cuales la génesis del marxismo ha realizado su ruptura revolucionaria con la teoría tradicional.[8]

El tipo lógico de pensamiento científico se caracteriza, desde el punto de vista de la forma teórica, por categorías lógicas (explícitamente formuladas y llevadas a conciencia o bien utilizadas implícitamente) y por los procedimientos metódicos generales relacionados con ellas. El estudio del tipo lógico del pensamiento científico es más abstracto que el del pensamiento científico ejercido en una disciplina especial. Por eso "la lógica de *El Capital*" puede ponerse como objeto de estudio en una investigación que se interese ante

[8] V. F. Engels, Carta a Mehring del 14-VII-1893, en K. Marx/F. Engels, *Ausgewählte Briefe* [Cartas escogidas], Berlín 1953, págs. 548 ss.

todo por los métodos especiales de la economía política. Desde luego que no es posible separar totalmente ambas investigaciones, la general y la particular. Se trata sólo de precisar cuál es el punto de vista predominante. En este trabajo se trata ante todo de estudiar "la lógica de *El Capital*" en su relación con la cuestión de la novedad y el carácter específico del tipo lógico marxista de pensamiento científico.

El presente estudio debería contribuir a que la investigación de las cuestiones lógicas fundamentales del marxismo-leninismo del presente proceda sobre la base de una comprensión clara de la concepción que tuvo Marx mismo.

PARTE *I*

Sobre el análisis genético-estructural materialista-dialéctico

Aportación a una caracterización del tipo específico de análisis practicado en *El Capital* de Marx

I

Ideas de Marx sobre "explicación científica" y "conceptuación científica" del capitalismo. La concepción de Marx y la de Ricardo

Marx responde a la cuestión del objetivo del análisis teórico practicado en *El Capital* con respuestas que, aducidas por sí mismas, resultan a primera vista divergentes y hasta, a veces, contrapuestas.

El análisis practicado en *El Capital* es según Marx el del "capital en su estructura nuclear", para exponer "la organización interna del modo de producción capitalista en su promedio ideal, por así decirlo..."[1] En otro lugar, Marx formula el objetivo de su análisis teórico del capitalismo con la conocida frase "*...la finalidad última de esta obra es desvelar la ley económica del movimiento de la sociedad moderna...*"[2] Se trata de la "aclaración de las leyes particulares que regulan el origen, la existencia y la muerte de un organismo social dado y su sustitución por otro su-

[1] K. Marx, *Das Kapital*, Band [vol.] III, en K. Marx/F. Engels, *Werke*, Band 25, Berlín 1964, págs. 278, 839. [A partir de ahora esta edición se citará con la sigla *MEW*, seguida de la cifra (romana) del vol. y la cifra (arábiga) de las páginas. *N. del T.*]

[2] K. Marx, *ibid.*, I, MEW XXIII, 15-16.

perior".[3] En la primera frase aducida se acentúa la "organización interna", la "estructura interna"; en la otra se acentúan las "leyes del movimiento", las "leyes de la evolución".

La explicación estructural y la explicación genética no se oponen en la obra de Marx, ni tampoco discurren paralelamente, ni sucesivamente. A Marx le interesa entender el modo de producción capitalista como estructura que nace, evoluciona y perece. El análisis teórico que conduce a la realización de esa intención es el análisis genético-estructural.

En el mismo sentido en que en un lugar habla de "estructura interna", Marx habla en otro de las relaciones y circunstancias que corresponden "al concepto del capital", del "tipo general de las relaciones capitalistas".[4] "Conceptuar científicamente" significa, pues, para Marx en este sentido expresar el carácter de un determinado tipo, organismo o todo determinado que está en desarrollo o evolución, lo que quiere decir *practicar un análisis genético-estructural.*

La novedad del planteamiento marxiano se pone de manifiesto comparándolo con lo que han entendido por "explicación científica" los precursores de Marx en la economía política, particularmente Ricardo. Dichos precursores nos han comunicado su concepto de la explicación científica sólo implícitamente (Ricardo), o bien implícita y explícitamente (Smith).[5]

[3] *Ibid.*, 27.

[4] "Por importante que sea el estudio de esas fricciones [las que se manifiestan al comparar el salario y las tasas de plusvalía en las diferentes ramas de la economía, J. Z.] para todo trabajo especial sobre el salario, se pueden, de todos modos, despreciar, por casuales e inesenciales, en la investigación general de la producción capitalista. En una tal investigación general se presupone siempre que las relaciones y situaciones reales corresponden a su concepto o, lo que equivale a lo mismo, las relaciones y situaciones reales se exponen sólo en la medida en que expresan su propio tipo general" (K. Marx, *ibid.*, III, 152.)

[5] V. A. Smith, *Essays on Philosophical subjects,* Basilea 1799.

No hay que ignorar lo limitadamente que es posible ese análisis comparativo. Es posible comparar de modos muy diferentes, por ejemplo, suprahistórica y casualmente —caso en el cual la comparación dificultará incluso el entendimiento correcto— o teniendo en cuenta la génesis; la aplicación del método comparativo, la fijación de las diferencias y las analogías, es el presupuesto y el instrumento que permite acumular el material requerido para la conceptuación materialista-dialéctica de los fenómenos en su desarrollo necesario. Entendemos el análisis comparativo en el segundo sentido. Entre los sistemas económicos de Ricardo y de Marx hay una conexión genética inmediata. Son dos sistemas científicos sobre el mismo objeto que materializan dos tipos diferentes de explicación científica. Esa circunstancia ofrece un punto de partida ventajoso para interpretar el carácter innovador y la especificidad de la concepción marxiana de la explicación científica, o sea, en última instancia, para interpretar el tipo lógico marxista de pensamiento científico en la primera fase de su evolución. No vamos, en cambio, a plantear la problemática, más amplia, de cómo la concepción ricardiana de la cientificidad —que pertenece al tipo lógico lockiano— se inserta en el marco histórico más general, qué lugar ocupa en él y cuál es su relación con los demás tipos de cientificidad a los que han llevado la ciencia moderna, etcétera.[6] El análisis comparativo que utilizaremos como punto de partida no estudiará tampoco la diferencia entre la concepción marxiana y otro importante tipo premarxista de explicación científica ejemplarmente preparado por la filosofía clásica alemana y particularmente por Hegel. Desde luego que en los capítulos siguientes va a ser impo-

[6] Sobre la problemática de los varios tipos de explicación científica v., p. e., Filkorn en *Métoda vedy*, Bratislava 1956, págs. 6, 60, 139, 142, 160, etc. Cfr. también R. Lenoble, "Types d'explication et types logiques au cours de l'histoire des Sciences" en *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, Amsterdam 1953, págs. 10-15 ss. Parte III, cap. 1.

sible trabajar las consecuencias del análisis comparativo de partida sin estudiar la función de Hegel en la preparación del tipo lógico marxista, para clarificar la novedad y la especificidad de la concepción marxiana también respecto de Hegel.

El análisis ricardiano del capitalismo implica una concepción de la explicación científica caracterizable por de pronto del modo siguiente:

a) Se distingue entre superficie empírica y esencia.

b) La esencia, o lo esencial, se entiende como algo inmutable, dado de una vez para todas al modo de los principios de Newton. Las formas empíricas aparienciales se consideran como formas inmediatas de manifestación de una esencia fija unas veces investigada y probada, otras aceptada como presupuesto evidente. Las formas empíricas aparienciales son fijas en el sentido de dotadas de carácter ahistórico y, al mismo tiempo, mutables en el sentido de la alteración cuantitativa.

c) Las cuestiones a las que da respuesta todo ese análisis son, en formulación generalizada:

ca) qué alteraciones cuantitativas de las formas empíricas se producen por razón de ley como consecuencia de alteraciones cuantitativas de la esencia;

cb) qué alteraciones cuantitativas de las formas empíricas se producen por razón de ley como consecuencia de la alteración cuantitativa de algunas de las formas empíricas que se encuentran en interacción.

Como se sabe, la cantidad de trabajo necesario para la producción de una mercancía es, según Ricardo, la esencia fija que permite en principio comprender todas las manifestaciones de la economía capitalista y "descubrir las leyes que determinan la distribución del producto social entre las tres clases, los propietarios de la tierra, los propietarios del

dinero y los trabajadores",[7] descubrimiento que es para Ricardo la tarea capital de la economía política. La distinción inicial entre el fenómeno empírico y la esencia se presenta en la obra de Ricardo con la forma de una precisa cuestión: ¿cuál es "el fundamento real del valor de cambio" ("the real foundation of exchangeable value")?[8] Al estudiar la estructura de la ulterior exposición del capitalismo por Ricardo, tras la formulación del principio según el cual el trabajo es la sustancia del valor de cambio, observamos una distribución poco lógica de los capítulos, caracterizado cada uno de ellos por una de las varias cuestiones que Ricardo formula sucesivamente. Las principales son:

¿Cuál es la causa principal de las alteraciones del valor relativo de la mercancía?

[7] D. Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation*, ed. Gonner, Londres 1891, pág. 1.

[8] *Ibid.*, pág. 19. Cfr.: "The value of commodity, or the quantity of any other commodity for which it will exchange, depends on the relative quantity of labor which is necessary for its production... If the quantity of labor realized in commodities regulates their exchangeable value, every increase of the quantity of labor must augment the value of that commodity on which it is exercised, as every diminution must lower it... We shall find that commodities vary in value conformably with this principle: in estimating the exchangeable value of stockings, for example, we shall find that their value, comparatively with other things, depends on the total quantity of the labor necessary to manufacture them, and bring them to market... This is the real foundation of exchangeable value..." (págs. 5, 8, 15-19.) [Traducción: "El valor de la mercancía, la cantidad de cualquier otra mercancía por la cual se cambiará, depende de la cantidad relativa de trabajo necesaria para su producción... Si la cantidad de trabajo materializada en las mercancías regula su valor de cambio, todo aumento de la cantidad de trabajo tiene que aumentar el valor de la mercancía en la cual se ejecuta, del mismo modo que toda disminución de la cantidad de trabajo tiene que disminuir aquel valor... Veremos que el valor de las mercancías varía de acuerdo con ese principio: al estimar, por ejemplo, el valor de cambio de unas medias veremos que su valor relativo respecto de otras cosas depende de la cantidad total de trabajo necesaria para fabricarlas y llevarlas al mercado... Éste es el fundamento real del valor de cambio..."]

¿Es la existencia de trabajos de diferente calidad la causa del cambio del valor relativo de la mercancía?

¿Interviene el aumento o la disminución de los salarios en las alteraciones del valor relativo de la mercancía?

¿Qué consecuencias tienen las alteraciones del valor del dinero, o sea, del valor de las mercancías comparadas con ese dinero?

La apropiación de la tierra y la consiguiente producción de renta ¿producen alguna alteración del valor relativo de la mercancía, con independencia de la cantidad de trabajo necesaria para la producción de la mercancía?

¿Cuál es la causa de la constante alteración del beneficio y de las consiguientes alteraciones constantes del tipo de interés?

Se trata, pues, principalmente de un estudio de alteraciones de la relación cuantitativa entre los valores de cambio, una vez puesto el trabajo como fundamento del valor de cambio y en dependencia de las alteraciones cuantitativas de varios factores y formas empíricamente registrables de la economía capitalista.

Podemos llamar *cuantitativismo* a esa tendencia principal de las investigaciones de Ricardo, aun sin ignorar que éste no ha procedido a una reducción completa de las características cualitativas a elementos cuantitativos. En realidad, ni siquiera la mecánica clásica ni el materialismo mecanicista aspiraron a esa reducción.[9] En la exposición de Ricardo aparecen determinaciones cualitativas, pero el análisis teórico no las trata como tales determinaciones cualitativas, pues desde el punto de vista cualitativo Ricardo las

[9] El punto de vista unilateralmente cuantitativista de Ricardo se diferencia, sin embargo, considerablemente del posterior cuantitativismo de los positivistas, el cual excluye totalmente de la explicación científica la distinción entre el fenómeno y la esencia o naturaleza y reduce el conocimiento científico a las regularidades matemáticamente formulables de la sucesión y la coexistencia en la superficie fenoménica.

toma de la simple representación, de la empiria, acríticamente, y como fijas, inmutables y sin mediar. Así, por ejemplo, el salario, el beneficio y la renta de la tierra son en el capitalismo formas diferentes y cualitativamente determinadas de ingresos o rentas. Ricardo no las estudia en sustancia desde el punto de vista de su especificidad cualitativa, sino que las contempla como tres fuentes "naturales" constantes de tres clases "naturales" constantes de la población, y dedica toda su investigación al problema de las alteraciones de las varias relaciones cuantitativas entre esas tres formas de renta o entre los demás factores del modo de producción capitalista y aquellas formas de renta.[10] Ya en esto se manifiesta la correlación entre el punto de vista unilateralmente cuantitativo y el punto de vista ahistórico.

El punto de vista cuantitativo penetra también en la mencionada distinción inicial entre el valor de cambio y su esencia. Ricardo no es siempre consecuente en esta distinción. Mientras que, por regla general, distingue claramente la relación cuantitativa (valor *relativo* en este sentido) de lo que se podría llamar "valor absoluto" expresado por aquella relación cuantitativa,[11] a veces confunde lo que más tarde

[10] V. la exposición por Ricardo de "the nature of capital" (pág. 72) y "the nature of rent" (pág. 44).

[11] Cfr. *Principles*, pág. 289: "Labour is the common measure, by which their real as well as their relative value may be estimate". *Ibid.* pág. 65: "In making labour the foundation of the value of the commodities, and the comparative quantity of labour which is necessary for their production, the rule, which determines the respective quantities of goods which shall be given in exchange for each other, we must not be supposed to deny the accidental and temporary deviations of the actual or market price of commodities from this, their primary and natural price." [Trad.: "El trabajo es la medida común por la cual se puede estimar su valor real así como su valor relativo." "No hay que suponer que por el hecho de hacer del trabajo el fundamento del valor de las mercancías y de la cantidad relativa de trabajo necesaria para su producción, la regla que determina las cantidades respectivas de bienes que se darán a cambio de cada una, neguemos las desviaciones accidentales y temporales del precio efectivo o de mercado de las mercancías respecto de ése su precio primario y natural."]

ha expresado Marx con la distinción entre "valor" ("sustancia del valor") [*Wert (Wertsubstanz)*] y "valor de cambio" ("forma del valor") [*Tauschwert (Wertform)*]. Pero en general se puede decir que tampoco cuando practica Ricardo esa distinción la realiza como sería necesario para entender efectivamente "el fundamento real del valor de cambio", sino que en realidad concentra su análisis en torno a la investigación del aspecto cuantitativo relacional del valor de cambio.

2

Superación del punto de vista unilateralmente cuantitativo. Transformación de los conceptos fijos en conceptos elásticos y móviles

Al estudiar la suerte del punto de vista unilateralmente cuantitativo de Ricardo en la nueva concepción de la explicación científica presente en *El Capital* de Marx comprobamos ante todo lo siguiente:

a) Marx no rechaza ni considera inútiles o sin importancia la investigación ricardiana de las relaciones cuantitativas del intercambio mercantil; considera que son útiles para la comprensión de los "verdaderos fundamentos del valor de cambio" y del "carácter del capital". Marx reconoce la función positiva de esas investigaciones en el camino del conocimiento científico de los objetos estudiados.

b) Pero las investigaciones cuantitativas de Ricardo dan, según Marx, una "descripción defectuosa" e insuficiente, y resultan "erróneas", porque en el contexto ricardiano no se percibe el carácter limitado y provisional de su función en el conocimiento del objeto, su limitación, el hecho de que son sólo un momento en la totalidad del proceso del conocer, sino que se presentan como conocimiento total, como

conocimiento del carácter, de la esencia (de la "nature" como se complacen en decir Ricardo y Smith) de los objetos investigados. Eso implica inevitablemente una concepción ahistórica de las categorías.[1]

c) La superación por Marx del punto de vista unilateralmente cuantitativo de Ricardo no significa que el primero preste menos atención a la determinación cuantitativa del objeto. Marx reconoce siempre más exacta y plenamente el aspecto cuantitativo del objeto cuando tiene importancia para el conocimiento científico (esto es, para el conocimiento de las leyes del desarrollo necesario del objeto, para llevar a cabo el análisis genético-estructural del obje-

[1] Marx ha observado lo siguiente sobre la concepción puramente instrumental del dinero que tiene Ricardo, la concepción del dinero como mero instrumento que posibilita el tráfico (como mero medio de circulación): "Pero en el caso de Ricardo esa falsa concepción del dinero se basa en que no tiene en cuenta más que la *determinación cuantitativa* del valor de cambio, o sea, que el valor de cambio es igual a un determinado *quantum* de tiempo de trabajo, y olvida la determinación *cualitativa,* el hecho de que el trabajo individual tiene que presentarse, a través de su enajenación (alienation), como *trabajo social, abstractamente general*" (*Theorien über den Mehrwert* [Teorías sobre la plusvalía], Teil 2 [Parte 2], Berlín 1959, pág. 500). En un contexto parecido Marx se refiere a la deficiencia de la exposición de Ricardo debida a que éste "no estudia en absoluto el valor desde el punto de vista de su forma —la forma determinada que toma el trabajo como sustancia del valor—, sino sólo las magnitudes de valor, las cantidades de ese trabajo abstracto-general y en esa forma social, cantidades que determinan las diferencias de *magnitudes de valor*" (*ibid.,* pág. 163). Cfr. *ibid,* Teil 3 [Parte 3], Berlín 1962, pág. 129: "El defecto de *Ricardo* consiste en que se ocupa sólo de la *magnitud* del valor. Por eso considera sólo el *quantum* relativo *de trabajo* que las diversas mercancías representan, contienen materialmente en sí, en cuanto son valores. Pero el trabajo contenido en ellas se tiene que representar como trabajo *social,* como trabajo individual alienado. Esto se presenta idealmente en el precio. No se realiza sino en la venta. Esta transformación del trabajo de los individuos privados contenido en las mercancías en un *trabajo social igual* y, por lo tanto, en trabajo representable mediante todos los valores de uso, intercambiable con todos, este aspecto *cualitativo* del asunto, contenido en la representación del valor de cambio como dinero, no está desarrollado en la obra de Ricardo."

to). Así por ejemplo, los análisis marxianos de los rasgos cuantitativos de la tasa media de beneficio son más amplios y más precisos que los de Smith y Ricardo. Del mismo modo, Marx estudia la *magnitud* del valor, primero la magnitud "absoluta", luego la relativa, luego en relación con el dinero, etcétera.[2]

d) Marx reconoce la *justificación* de una limitación y concentración de la investigación al estudio de las alteraciones cuantitativas en un determinado estadio del desarrollo de la ciencia y en el desarrollo del conocimiento científico de determinados objetos. Esa limitación y esa concentración arrojan un punto de vista unilateralmente cuantitativo cuando ocurren en las condiciones descritas en b). Pero pueden ser una fase totalmente legítima del proceso del conocimiento situado en el terreno de la concepción genéticamente superior de la explicación científica (del tipo lógico genéticamente superior), siempre que se tenga consciencia del lugar y de la función del conocimiento limitado a lo cuantitativo.

Vamos a tomar ahora de la teoría del valor de Ricardo y de Marx un pasaje en el que ambos pensadores se ocupan de una determinada relación cuantitativa; eso permitirá comprobar si en ambos casos se utilizan las mismas formas de pensamiento, o si Marx las modifica de un modo determinado. Tomamos como base de la comparación los análisis de las consecuencias del cambio de la productividad del trabajo para el valor de cambio de las mercancías.[3]

Empezaremos por aducir los pasos mencionados:

Ricardo:	Marx:
"Para convencernos de que éste es realmente el funda-	"La igualdad "20 codos de lino = 1 levita, o 20 co-

[2] Sobre la vinculación orgánica entre el punto de vista unilateralmente cuantitativo y el punto de vista ahistórico cfr. K. Marx, *Das Kapital*, Band [vol.] I, ed. citada, pág. 90.

[3] Cfr. *Ibid.*, págs. 56, 67 ss.

Ricardo:

mento real del valor de cambio, supongamos que se ha conseguido algún perfeccionamiento que ahorre trabajo en alguno de los varios procesos que ha de atravesar el algodón antes de que lleguen al mercado las medias terminadas, para ser cambiadas por otras cosas. Estudiemos el efecto producido. Si se necesitan menos hombres para el cultivo del algodón, o acaso menos marineros en su transporte, o menos trabajadores en los arsenales donde se construyen las naves que nos traen el algodón, o si trabajan menos obreros en la fabricación de los edificios y las máquinas, o si éstas, después de su fabricación, se utilizan con más eficacia, disminuye ciertamente el valor de las medias, y dispone de cantidades menores de otras cosas. Ese valor disminuye porque para su producción ha hecho falta una menor cantidad de trabajo, y por eso ahora las medias se cambian por una cantidad menor de las cosas para cuya producción no se ha producido una disminución del tra-

Marx:

dos de lino valen una levita" presupone que 1 levita contenga tanta sustancia de valor como 20 codos de lino, o sea, que los dos *quanta* de mercancía cuesten la misma cantidad de trabajo, o el mismo tiempo de trabajo. Pero el tiempo de trabajo necesario para la producción de 20 codos de lino o de 1 levita se altera con cada cambio de la fuerza productiva de la industria textil o de la sastrería. A continuación se estudia más detalladamente la influencia de ese cambio en la expresión relativa de las magnitudes del valor.

I. El valor del lino cambia y permanece constante el *valor* de la levita. Si se duplica el tiempo de trabajo necesario para producir la tela —por ejemplo, por causa de la creciente esterilidad de la tierra en que se cultiva el lino—, su valor se duplica. En vez de 20 codos de tela = 1 levita tendríamos ahora *20 codos de tela=2 levitas,* pues 1 levita contiene ahora sólo la mitad del tiempo de trabajo que contienen 20 codos

Ricardo:

bajo... Supongamos que en anteriores estadios de la sociedad el arco y las flechas del cazador tienen el mismo valor y la misma duración que la barca y los aparejos del pescador, o sea, que son unos y otros productos del mismo *quantum* de trabajo. En estas circunstancias el valor del ciervo producto de la jornada de trabajo del cazador corresponde exactamente al valor de los peces producto de la jornada de trabajo del pescador... Si con la misma cantidad de trabajo se consigue una cantidad menor de pescado o una cantidad mayor de caza, sube el valor del pescado en comparación con el de la caza. Si, a la inversa, con el mismo trabajo se obtiene una cantidad menor de caza o una cantidad mayor de pescado, aumentará el valor de la caza en comparación con el valor del pescado... Supongamos ahora que con el mismo trabajo y el mismo capital fijo se puede obtener más pescado, pero no más oro ni mas caza: disminuye el valor relativo del pescado

Marx:

de lino. Si el tiempo de trabajo necesario para la producción del lino disminuye en la mitad —a consecuencia, por ejemplo, de un perfeccionamiento de los telares—, el valor de la tela disminuye en la mitad. Y así se tiene ahora: *20 codos de lino = 1/2 levita.* Así, pues, el valor relativo de la mercancía A, o sea, su valor expresado con la mercancía B, aumenta y disminuye en razón directa de la variación del valor de la mercancía A, permaneciendo constante el valor de la mercancía B.

II. El valor del lino permanece constante y cambia el de la levita. Si en estas circunstancias se duplica el tiempo de trabajo necesario para la producción de la levita —a consecuencia, por ejemplo, de unas características desfavorables de la lana de oveja—, tenemos, en vez de 20 codos de lino = 1 levita, 20 codos de lino = 1/2 levita. En cambio, si el valor de la levita disminuye en la mitad, tenemos *20 codos de tela = 2 levitas.* Si el valor de la

Ricardo:

en comparación con el oro o la caza. Cuando el resultado de una jornada de trabajo es veinticinco salmones en lugar de veinte, el precio de un salmón será de dieciséis chelines en vez de una libra, y en vez de dos salmones por un ciervo se entregarán dos salmones y medio; pero el precio del ciervo seguirá siendo de dos libras. Análogamente, el pescado ganará valor relativo si con el mismo capital y el mismo trabajo no es posible capturar sino menos peces. Por lo tanto, el pescado no gana o pierde valor de cambio sino porque haga falta más o menos trabajo para capturar una cantidad determinada; pero nunca puede subir o bajar por encima de las dimensiones de la cantidad necesaria de trabajo aumentada o disminuida."[4]

Marx:

mercancía A permanece idéntico, su valor relativo expresado con la mercancía B disminuye o aumenta *en razón inversa del cambio del valor de B.*

Comparando los varios casos presentados sub I y sub II, resulta que *un mismo cambio de magnitud del valor relativo se puede deber a causas totalmente contrapuestas.* Así, de *20 codos de lino = 1 levita* se pasa (1°) a la igualdad *20 codos de lino = 2 levitas* porque se haya duplicado el valor del lino o porque haya disminuido en una mitad el valor de las levitas, y (2°) a la igualdad *20 codos de lino = 1/2 levita* porque el valor del lino haya disminuido en una mitad o porque se haya duplicado el valor de la levita.

III. Los *quanta* de trabajo necesarios para la producción de lino y levitas varían simultáneamente en el mismo sentido y en la misma proporción. En este caso se tiene

[4] D. Ricardo, *Grudsätze der politischen Ökonomie...* trad. alemana, págs. 24-28.

siempre *20 codos de lino = 1 levita* cualquiera que sea la alteración de sus valores. Se descubre su cambio de valor comparándolo con una tercera mercancía cuyo valor haya permanecido constante. Si los valores de *todas* las mercancías aumentaran o disminuyeran simultáneamente y en la misma proporción, sus valores *relativos* no se alterarían. Su real cambio de valor se apreciaría por el hecho de que en el mismo tiempo de trabajo se conseguiría ahora una cantidad de mercancías mayor o menor.

IV. Los tiempos de trabajo necesarios para la producción de lino y levitas, respectivamente, y, por lo tanto, sus valores, cambian simultáneamente en el mismo sentido, pero no en el mismo grado, o bien cambian en sentidos contrapuestos, etcétera. La influencia de todas estas combinaciones posibles en el valor relativo de una mercancía se desprende simplemente de la aplicación de los casos I, II y III.

Así, pues, los cambios reales de las magnitudes del valor no se expresan inequívoca ni totalmente en su expresión relativa, en la magnitud del valor relativo. El valor relativo de una mercancía puede cambiar aunque su valor se mantenga constante. Su valor relativo puede permanecer constante aunque cambie su valor; por último, el cambio simultáneo de su magnitud de valor y de la expresión relativa de esa magnitud del valor pueden no coincidir."[5]

Es evidente que Marx no aporta ninguna consecuencia nueva en principio, ni ningún conocimiento en principio nuevo y diferenciado, a esta problemática. Pero su análisis es más claro, sistemático y preciso.[6] También es más fino, más exacto y más puro, en el sentido de que Marx no uti-

[5] K. Marx, *Das Kapital*, Band I, ed. citada, págs. 67-69.

[6] Aunque hoy sería posible dar esa exposición condensada de Marx mediante una fórmula matemática todavía más concisa.

liza aquí categorías complicadas, como capital, etcétera, y diferencia más exactamente conceptos como "magnitud del valor", "relación entre las magnitudes de valor", etcétera.; Marx no confunde los dos sentidos del término "valor relativo"; y otros muchos detalles más. Pero la diferencia más básica consiste en el lugar que asignan Ricardo y Marx al análisis aducido en el proceso del conocimiento del objeto, o, dicho de otro modo, en las cuestiones que agrupan en torno a ese análisis, *antes* de él y *después* de él. Para Ricardo, el paso citado es uno de los argumentos principales —si ya no el argumento principial— en defensa de su tesis de que el valor de cambio de la mercancía está determinado por la cantidad de trabajo necesaria para su producción. En cambio, para Marx el paso citado no es en modo alguno el argumento principal para el conocimiento de que el trabajo necesario para la producción de una mercancía es el fundamento del valor de cambio de esa mercancía. El centro de gravedad de la argumentación marxiana está en la respuesta a otras preguntas, a saber: ¿en qué condiciones sociales se convierte el trabajo en valor y en trabajo productor de valor? ¿Cómo hay que explicar la forma monetaria del valor? ¿Cómo modifica la aparición del capital el principio según el cual el trabajo es la sustancia del valor de cambio? Etcétera.

La investigación de los efectos de las alteraciones cuantitativas de la productividad del trabajo en el valor de cambio de las mercancías ocupa, pues, en la concepción ricardiana de la explicación científica un lugar diferente, y tiene otra función que en la concepción marxiana, aunque las formas de pensamiento utilizadas por Ricardo y Marx en el análisis de esas cuestiones parciales coinciden en principio.

Aunque los dos autores estudian el *trueque* y aunque —como hemos visto en los citados pasos correspondientes— trabajan esencialmente con las mismas formas de pensamiento en el estudio de los cambios cuantitativos en este caso, subsiste la diferencia básica de que la concepción ri-

cardiana de la categoría intercambio se limita y reduce esencialmente a los aspectos cuantitativos de los actos de trueque,[7] mentras que en el pensamiento científico de Marx la categoría intercambio se aplica con un contenido nuevo e incomparablemente más rico. Marx concibe las cosas, los fenómenos y los rasgos característicos, en su misma esencia,

[7] Cosa parecida se puede decir de Smith. En el escrito "The principles which lead and direct philosophical inquiries; illustrated by the history of ancient logics and metaphysics" [Los principios que orientan y dirigen lo estudios filosóficos, ilustrados por la historia de la lógica y la metafísica antiguas] (*Essays on philosophical subjects*, Basel 1799, pág. 154), Smith presenta objeciones a la concepción platónica de la idea, pero estima positivamente la noción de esencias fijas: "No corporeal substance is ever exactly the same, either in whole other in any asignable part, during two successive moments, but by the perpetual addition of new parts, as well as loss of old ones, is in continual flux and succession. Things of so fleeting a nature can never be the objects of science, or of any steady or permanent judgement. While we look at them, in order to consider them, they are changed and gone, and annihilated for ever. The objects of science, and of all steady judgements of the understanding, must be permanent, unchangeable, always existent, and liable neither to generation, nor corruption, nor alteration of any kind. Such are the especies of specific essences of things. Man is perpetually changing every particle of his body; and every thought of his mind is in continual flux and succession. But humanity, or human nature, is always existent, is always the same, is never generated, and is never corrupted". [Trad.: "Ninguna sustancia corpórea es nunca exactamente la misma, ni en su totalidad ni en ninguna parte distinguible, durante dos momentos sucesivos; sino que, por la perpetua suma de partes nuevas, así como por la pérdida de partes viejas, se encuentra en constante flujo y sucesión. Cosas de tan fluida naturaleza no pueden nunca ser objetos de ciencia ni de ningún juicio constante o permanente. Mientras las miramos para estudiarlas, cambian, desaparecen y quedan aniquiladas para siempre. Los objetos de la ciencia y de todos los juicios constantes del entendimiento han de ser permanentes, inmutables, siempre existentes y no sometidos a generación ni corrupción, ni a alteración de ningún tipo. Tales son las especies o esencias específicas de las cosas. El hombre está sujeto al cambio constante de toda partícula de su cuerpo; y todo pensamiento de su espíritu se encuentra en constante flujo y sucesión. Pero la humanidad, la naturaleza humana, es siempre existente, siempre la misma, nunca engendrada y nunca corrompida."]

como algo que nace de otra cosa y se transforma en otra: las cosas se entienden, por hablar como Hegel, en cuanto "devenirse otras". Toda forma realizada se capta en el proceso del movimiento,[8] pues "no sólo los fenómenos sino también las mismas esencialidades de las cosas son perecederos, móviles, fluidos, sólo separados unas de otras por límites condicionados".[9]

Antes de analizar esos problemas aduciremos algunos ejemplos que sirvan de ilustración:

a) en el estudio de lo que llama "precio natural del trabajo" Ricardo escribe lo siguiente: "Esto no se debe entender en el sentido de que el precio natural del trabajo esté absolutamente fijado y sea inmutable, ni siquiera cuando consiste en alimentos y bienes de uso imprescindibles para la vida. El precio natural del trabajo oscila con el tiempo en cada país, y es muy diferente en países diversos. Depende decisivamente de las costumbres y los usos del pueblo."[10]

Por lo tanto, aunque sólo en cierto grado y dentro de determinados límites, ni siquiera el concepto ricardiano de salario y el de "precio natural del trabajo" son conceptos completamente fijados, fosilizados. Les da cierta elasticidad y movilidad el que Ricardo subraye la mutabilidad (histórica y geográfica) del "precio natural del trabajo". Pero comparado con la categoría salario de Marx, el concepto ricardiano de "precio natural del trabajo" es un concepto rígido. Pues, en última instancia, Ricardo lo entiende *suprahistóricamente,* como forma económica propia de todas las fases evolutivas de la sociedad humana; y cuando ese "precio natural del trabajo" cambia en dependencia de condiciones históricas y locales, su cambio es sólo cuantitativo.[11] La su-

[8] K. Marx, *Das Kapital,* Band I, ed. citada, pág. 28.

[9] W. I. Lenin, *Philosophische Hefte* [Cuadernos filosóficos], en *Werke* (Obras), ed. alemana, vol. 38, Berlín 1965, págs. 240.

[10] D. Ricardo, *Über die Grundsätze der politischen Ökonomie...* [Principles. ed. alemana citada], págs. 81-82.

[11] En este sentido y con esos límites aparece en el pensamiento de Ricardo, excepcional y aisladamente, un barrunto del carácter

peración de la rigidez consiste, en este caso concreto, en que Marx concibe el salario como forma económica que es transitoria en su *determinación cualitativa,* y dependiente de las alteraciones del todo cuyo momento ella es.

b) De modo parecido es posible caracterizar con una pequeña modificación la diferencia entre los conceptos ricardiano y marxiano de "distribución". En la obra de Ricardo se lee: "Los productos de la tierra —todo lo que se obtiene de su superficie por la aplicación combinada del trabajo, la maquinaria y el capital— se distribuyen entre tres clases de la sociedad, a saber, los propietarios de la tierra, los propietarios de la riqueza [stock] o del capital necesario para su cultivo y los trabajadores con cuya actividad se cultiva. Pero las participaciones en el producto total de la tierra que corresponden a cada una de esas clases bajo los nombres de renta de la tierra, beneficio y salario serán muy diferentes en los varios estadios de la evolución de la sociedad, porque dependen principalmente de la fertilidad del suelo en cada caso, de la acumulación del capital, del aumento de la población y de la capacidad, la inventiva y los instrumentos utilizados en la agricultura. El problema capital de la economía política consiste en descubrir las leyes que determinan esa distribución."[12]

También la "distribución", pues, es entendida por Ricardo como algo mudable en ciertos respectos y dependiente de las condiciones históricas. Pero la variabilidad se refiere sólo a los rasgos cuantitativos de la distribución; por lo que hace a la determinación cualitativa de la "distribución", ella es para Ricardo cosa fija, rígida, dada de una vez para siempre. Ricardo absolutiza y eleva la forma de distribución

---

histórico de las leyes económicas burguesas. Pero esto no altera sus concepciones básicas. Cfr. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie,* citado a partir de ahora simplemente por *Grundrisse,* Berlín 1953, pág. 455.

[12] D. Ricardo, *Über die Grundsätze der politischen Ökonomie...* [Principles, ed. alemana citada], pág. 3.

específica e históricamente transitoria característica del modo de producción capitalista, hasta dotarla de inmovilidad suprahistórica.

En este punto de superación de la rigidez conceptual por Marx no podía consistir en mostrar el carácter históricamente perecedero de la distribución, en el sentido de su pertenencia sólo a una fase evolutiva de la sociedad humana, y no a todas. Marx recoge la elasticidad y la movilidad de los conceptos frente a Ricardo mediante la consideración del carácter perecedero de las formas de distribución cualitativamente diferentes, y viendo la determinación cualitativo-cuantitativa de las formas de distribución específicas en cada caso dentro de su contexto adecuado, en las transiciones recíprocas de una a otra y en la interpretación de los momentos singulares del proceso social.[13]

c) Análogo carácter tiene en la obra de Marx la superación de la rigidez cuando se trata de las categorías lógicas utilizadas por Ricardo y en las que se expresa la estructura ontológica fundamental de la concepción del mundo. El núcleo de la concepción marxiana de la elasticidad de los conceptos y de la superación de la fijación mental (como ocurre en la categoría marxiana del trueque) es, en última instancia, la nueva relación entre lo relativo y lo absoluto y (en general) la nueva contraposición, la relación de los opuestos en la realidad objetiva y en el proceso del conocimiento. El fundamento de esto es la concepción histórico-práctica del hombre y de las condiciones sociales de la vida humana. La concepción marxiana de esos problemas es esencial para la especificidad del análisis genético-estructural tal como éste se realiza en *El Capital*. De ello nos ocuparemos en las partes siguientes de esta investigación.

[13] Cfr. Karl Marx, *Grundrisse*, págs. 16 ss.; *Das Kapital*, Band III, páginas 884 ss.

3

La relatividad de las formas de la realidad y la relativización de las formas del pensamiento. Propiedades que aparecen como relaciones. Las propiedades como relaciones

La teoría marxiana de la estructura ontológica de la realidad y de los fundamentos lógicos del pensamiento científico se caracteriza en su especificidad, en sus rasgos fundamentales, por la particular solución que da —entre otros— a los problemas indicados en el título de este capítulo.

Las relaciones que se encuentran en los análisis científicos de Ricardo se pueden clasificar en tres grupos desde el punto de vista lógico:

1. Relaciones de la superficie apariencial, particularmente relaciones cuantitativas. En los capítulos anteriores hemos considerado las concepciones marxiana y ricardiana de las relaciones cuantitativas, y hemos llegado a la conclusión de que las formas de pensamiento utilizadas por ambos en este campo son esencialmente análogas. Se trata ante todo de la categoría de "relación", que enlaza con el trabajo de adelantado que ha realizado Leibniz y que ha tenido un impo-

nente desarrollo de esta disciplina en la lógica matemática, posterior a Marx. El rápido desarrollo de esta disciplina en el siglo xx se acelerará todavía más porque el pensamiento y la práctica marxistas se ven empujados por las necesidades de la automatización de la producción y de la dirección consciente de la sociedad, de los procesos sociales, a poner la lógica matemática, de un modo cada vez más amplio, al servicio de la técnica, la planificación, la enseñanza, etcétera.

2. Relaciones internas, sustanciales. Ricardo se ocupa muy poco de ellas, en realidad, mientras que Marx les presta gran atención. Esto tiene que ver con la diferente concepción de la esencia por parte de Ricardo y de Marx. Mientras que para Ricardo la esencia es algo fijo y sin diferenciaciones, Marx percibe e investiga el *movimiento* de esa esencia, la concibe como históricamente perecedera y como destinada a atravesar varios estadios evolutivos y transformaciones cualitativas. Marx concibe la esencia como proceso contradictorio que tiene fases de desarrollo y capas de diferente profundidad. En el campo del conocimiento científico, Marx se interesa sobre todo por el descubrimiento de las leyes del movimiento sustancial.

3. Las relaciones entre la esencia y la superficie aparencial. En el pensamiento de Ricardo esas relaciones son conceptos inmediatamente deducibles, "abstracciones formales" (Marx); en el caso de Marx el análisis del fenóneno y de la esencia es un momento del análisis genético-estructural.[1]

Nos encontramos ante la tarea de estudiar lo específico de la categoría marxiana de relación. Para hacerlo podemos enlazar críticamente con el análisis realizado por L. A. Mankovskii.[2]

Mankovskii parte de una crítica de la interpretación positivista de la lógica de relaciones. Hace notar que ya el

[1] Cfr. Parte I, capítulo 9.

[2] L. A. Mankovskii, "Kategoriia «veščˇ» y «otnošeniie» y *Kapitale* Marksa" en *Voprosy Filosofii*, no. 5, 1956.

liberal ruso P. Struve intentó deformar la teoría marxiana del valor partiendo de análogas posiciones positivistas. Struve afirmaba que la única realidad económica es la relación empíricamente comprobable del precio. Struve califica de "metafísica", de "mecanicista-naturalista" la concepción que, de acuerdo con Marx, considera la relación de precio como forma de manifestarse la sustancia del valor. Struve afirma que la estructura lógica de la visión de Marx es anticuada y se basa en la concepción aristotélica de la estructura del juicio según el esquema *S-P*.

En su crítica de la concepción positivista, asustancialista, de la relación, Mankovskii apela ante todo a la conocida afirmación de Marx de que las *"propiedades de una cosa no nacen de su relación con otras cosas, sino que se actúan en esa relación..."*[3]

Con esa base formula Mankovskii las siguientes consideraciones generalizadoras: "Esto está dicho contra los economistas vulgares, que se situaron espontáneamente en el punto de vista del positivismo mucho antes de que se elaborara la lógica de relaciones como teoría lógica especial. La frase de Marx explica breve y exactamente la diferencia básica entre la lógica del materialismo y la lógica relativista. La tendencia positivista de la "lógica de relaciones" se expresa particularmente en su concepción de la estructura lógica de todos los juicios, de la estructura considerada fundamental: en lugar de la formulación clásica del juicio "*S* es *P*", propone la formulación *"aRb"*. La formulación clásica del juicio, *"S* es *P"*, que ha llegado a ser un elemento del arsenal de la lógica dialéctica, significa que el pensamiento conocedor se dirige ante todo al *objeto*, expresado por el término *S* (el sujeto del juicio); *P* (el predicado del juicio) expresa determinadas propiedades de ese objeto".[4] El pensamiento de Marx posee, desde el punto de vista

[3] Cfr. K. Marx, *Das Kapital*, Band I, pág. 72, cursiva mía.
[4] L. A. Mankovskii, pág. 47.

lógico, una orientación atributivo-sustancial, y está construido según la fórmula "*S* es *P*".[5]

Mankovskii tiene sin duda razón al afirmar que la aducida idea de Marx sobre el carácter primario de la propiedad respecto de la relación apunta a la trivialización positivista del pensamiento científico. Pero es dudoso que sea correcta la generalización que afirma que la citada opinión de Marx expresa breve y exactamente la contraposición básica entre la lógica del materialismo y la lógica del positivismo, entre la lógica sustancialista y la lógica relativista.

Pues ocurre que la citada frase de Marx no resuelve la cuestión realmente importante en este contexto, a saber, cuál es la diferencia entre la lógica materialista sustancialista específica, por ejemplo, de Ricardo y la lógica materialista sustancialista de Marx. Mientras que en el caso de Ricardo la lógica materialista sustancialista está predeterminada por su concepción de la esencia fija, en el caso de Marx el progreso por encima de la esencia fija hasta la esencia dialéctica procesual está vinculado a una nueva concepción de la lógica materialista sustancialista: en la obra científica de Marx se utiliza —*sit venia verbo*— una lógica materialista relativista-sustancialista. Pero esa lógica está construida de tal modo que no tiene nada en común con el relativismo, el cual niega la posibilidad de conocer adecuadamente la realidad objetiva. Más bien es el presupuesto del conocimiento objetivamente verdadero, tras la quiebra de las representaciones antidialécticas de la estructura ontológica de la realidad.

Mankovskii afirma[6] que Marx opone a la fórmula "*aRb*" la fórmula "*S* es *P*"; a eso hay que objetar que esta simple contraposición de la estructura relacional y la predicativa no puede expresar la concepción marxiana. Marx se opone a la reducción del valor de cambio a una relación cuantitativa; concibe y explica la relación cuantitativa por la propie-

[5] *Ibid.*, 59.
[6] *Ibid.*, 49.

dad, más profunda, de "ser valor". Pero esa misma propiedad (el "ser valor") que condiciona la relación cuantitativa y toda relación de cambio existente —en las condiciones de producción mercantil dominante— ha nacido en determinadas fases de la evolución de la sociedad humana, en determinadas condiciones, es una determinada *relación* entre los hombres y sus trabajos, es *producida* por una relación y tiene como portador una cosa material.

Así, pues, si se quiere utilizar símbolos, no es correcto decir que Marx afirma la fórmula *"S es P"* contra la fórmula *"aRb"*, sino que hay que estudiar más profundamente toda la cuestión: que el valor de cambio aparece primero como relación cuantitativa (se *encuentra* en el ámbito apariencial empírico), o sea, según el esquema *"aRb"*. En este punto, pues, Marx está por la fórmula *"aRb"*. Pero no se detiene ahí, sino que explica que la reducción del valor de cambio a una entidad relacional y en este sentido cuantitativa sería un error. Y aconseja: "Consideremos la cuestión más de cerca."[7]

La consecuencia de esa investigación más detallada es la distinción de una relatividad *doble,* una relativa y una sustancial. Dentro de ciertos límites, lo que es sustancialmente relativo puede presentarse como cosa absoluta y no relativa frente a la relatividad externa, pero sólo dentro de ciertos límites y con determinados presupuestos abstractos. En este sentido habla a veces Marx de "valor absoluto" diferenciando las varias "formas del valor" cualitativa y cuantitativamente determinadas como "expresión", "forma apariencial" del valor absoluto.

Este valor que aparece a veces en la obra de Marx como "valor absoluto" frente a las formas del valor es *relativo* (sustancialmente relativo) (a) en el sentido del carácter históricamente relativo de la sustancia del valor[8] y (b) en

[7] K. Marx, *Das Kapital,* Band I, pág. 51.

[8] Cfr. K. Marx, *Randglossen zu Adolph Wagners "Lehrbuch der politischen Ökonomie"*, en MEW, vol. 10, Berlín 1962, págs. 375-376.

el sentido de que es producido por las relaciones entre los trabajos humanos singulares y el trabajo total socialmente necesario.[9] La relatividad del valor es contradictoria. Aquí —como en los casos que estudia la *Lógica* de Hegel en sus

[9] K. Marx, *Das Kapital,* Band I, pág. 98: "El autor de las «Observations» y S. Bailey reprochan a Ricardo el haber transformado el valor de cambio de cosa puramente relativa, en algo absoluto. Al contrario. Ricardo ha reducido la pseudorrelatividad que poseen esas cosas —diamantes, perlas, etcétera— como valor de cambio a la verdadera relación oculta tras la apariencia, a su relatividad como meras expresiones del trabajo humano. El que los ricardianos contesten a Bailey de forma no concluyente, aunque, sí ruda, se debe a que no encuentran en la obra misma de Ricardo ninguna pista sobre las relaciones internas entre el valor y la forma del valor o valor de cambio."

Cfr. también K. Marx, *Theorien über den Mehrwert,* parte 2a., págs. 161-163: "Esta value «relativa» o comparativa del azúcar y el café —la relación según la cual se intercambian— es, pues, diferente de la «relative value» en el primer sentido. En el primer sentido la «relative value» del azúcar está determinada por la masa de azúcar que se puede producir en un determinado tiempo de trabajo. En el segundo caso la «relative value» del azúcar y el café expresan sólo la relación en la cual se intercambian, y los cambios de esta relación pueden ser resultado de un cambio a la «relative value» del café o el azúcar en el primer sentido... Por eso, ya exprese los valores de dos mercancías en sus recíprocos valores de uso, ya en su precio en dinero, ambos valores por el valor de uso de una tercera mercancía, estas «values» *relativas* o *comparativas,* o precios, y los «changes» que experimenten, se tienen que distinguir de sus values «relativas» en el primer sentido, esto es, en el sentido en que no expresan sino el cambio del tiempo de trabajo necesario para su *propia* producción, o sea, el tiempo de trabajo *realizado* en *ellas* mismas. Esta última «relative value» aparece pues como «absolute value» si se compara con las «relatives values» en el segundo sentido, en el sentido de la representación real del valor de cambio de una mercancía por el valor de uso de otra o por dinero... De no ser así Balley habría visto que la relatividad del concepto de valor no se suprime, en modo alguno, por el hecho de que todas las mercancías, en cuanto valores de cambio, son sólo expresiones *relativas* del tiempo de trabajo social y su relatividad no consiste en modo alguno sólo en la relación en la cual se intercambian, sino también en la relación de todas ellas con ese trabajo social que es su sustancia. Como veremos, lo que hay que reprochar a Ricardo es más bien, al contrario, el olvidar muy a menudo ese valor «real» o «absoluto», ateniéndose meramente a las values «relativas» o «comparativas»." Cfr. también K. Marx, *Grundrisse,* pág. 455.

partes principales— la comprensión de la sustancia como relación avanza ya hasta la captación de su carácter contradictorio.

La estructura tradicional, sustancial-atributiva, del pensamiento científico tal como la concibió la filosofía de la Edad Moderna —por ejemplo en la metafísica de Descartes, en el pensamiento de Locke o en la filosofía alemana prekantiana— ha sido revolucionada por Marx al relativizarla sobre la base de la interpretación dialéctico-procesual de la realidad. Desde el punto de vista que aquí nos ocupa en relación con la cuestión, planteada por Mankovskii de la diferencia entre lógica sustancialista y lógica relativista,[10] puede ser útil como ilustración mostrar la estructura sustancialista-atributiva del pensamiento de Descartes, por ejemplo, en el párrafo 51 y en los párrafos siguientes de la primera parte de los *Principios*: Descartes entiende la sustancia como una cosa que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra cosa para su existencia. Cada una de las dos sustancias, la espiritual y la material, posee su atributo específico constante, el cual constituye su esencia y es el fundamento de todas las demás propiedades (párrafo 53). La extensión es el carácter de la sustancia corpórea, y el pensamiento el de la sustancia espiritual. Todos los *modi*, las *qualitates* y las *differentiae* se desprenden de aquel fundamento, observando las leyes generales de la naturaleza, la primera de las cuales dice: "Prima lex naturae: quod una-

[10] No planteamos aquí en toda su dimensión el problema de la concepción de la sustancia o de la esencia en la filosofía de la Edad Moderna y en el pensamiento de Marx. Pero eso no significa que lo consideremos de escasa importancia o ya resuelto. Al contrario: el intento de dar respuesta a la pregunta sobre la validez general del análisis utilizado en *El Capital*, intento en el cual desemboca este estudio, exigirá inevitablemente la clarificación de la concepción marxista de este problema, tan amplia y profundamente traído a la luz por Aristóteles mediante su distinción de las varias categorías del ser. (Cfr. Dušan Machovec, *Dve studie o Aristotelove filosofii*, Praga 1959, tesis doctoral.)

quaeque res, quantum in se est semper in se est, in eodem semper statu perseverat; sicque quod simul movetur, semper moveri pergat... Unamquamque rem, quatenus est simplex et indivisa, manere, quantum in se est, in eodem semper statu, nec unquam mutari nisi a causis externis".[11] Locke[12] es mucho más escéptico sobre el concepto de sustancia. Para él se trata de un concepto poco útil y más bien confusionario. No podemos tener de la sustancia más que una representación oscura y confusa. Al observar el modo como procede Locke en la investigación propiamente dicha de los fenómenos reales, vemos que tras su reserva gnoseológica sobre la incognoscibilidad de la sustancia y su crítica sensista al racionalismo idealista de Descartes, concibe los fenómenos reales y sus propiedades en amplia concordancia con Descartes. Descartes acentúa más el conocimiento matemático de ellos, y Locke su conocimiento empírico sensible. Pero el procedimiento de ambos se basa en una análoga concepción de la estructura ontológica de la realidad. En el uno —Locke— el aparato categorial recibe el descuidado trato del sensista, mientras que en el otro —Descartes— se ofrece su deducción rigurosa *more geométrico* partiendo de principios racionalmente evidentes; pero esa diferencia, muy acusada en la superficie y de indudable importancia en la historia del pensamiento burgués, no puede encubrir el hecho de que esencialmente se trata de concepciones emparentadas. Wolff, el autor de cuya negación históricamente trascendental arranca la filosofía clásica alemana, formula de un modo particularmente claro la delimitación rígida, inflexiblemente

[11] R. Descartes, *Principia Philosophica*, en *Oeuvres*, ed. Tannery y Adam, vol. VIII, pág. 62. [Trad.: "primera ley de la naturaleza: que toda cosa, en cuanto es en sí, persevera en el mismo estado; de modo que, una vez en movimiento, tiende a seguir moviéndose... y que cualquier cosa, en la medida en que es simple e indivisa, permanece, en cuanto es en sí, siempre en el mismo estado, y no cambia nunca sino por causas externas".]

[12] J. Locke, *Über den menschlichen Verstand* [Essay on Human Understanding, trad. alemana], Berlín 1962, cap. 14 y cap. 23.

dualista entre las propiedades constantes y las variables, entre las propiedades absolutas y las relativas. En la *Lógica* de este autor, párrafo 80, leemos lo siguiente: "Si ad ea attendimus, quae rebus insunt, alia constantia deprehendimus, quae tamdiu insunt, quamdiu speciem et genus non mutant; alia vero mutabilia, quae salvis specie ac genere entis mutantur". 61: "Quae enti cuidam constanter insunt, ea de eodem absolute enuntiari possunt et contra". 62: "Quae mutabilia sunt, ea de ente nonnisi sub certa conditione enuntiari possunt et contra".* La concepción de la "relación" por Wolff como pura exterioridad sobre la base de la idea de las esencias fijas, de las cosas aisladas, conclusas, contrapuestas unas a otras, se puede apreciar, por ejemplo, leyendo el párrafo 857: "Relatio nullam enti realitatem superaddit, quam in se spectatum non habet; sed nonnisi in dependentia quadam entis unius ab altero, sivi vera, sivi ficta consistit. Etenim relatio non convenit enti absolute..."**[13]

* "Si consideramos lo inherente a las cosas, vemos entidades constantes que inhieren mientran no varíen ni la especie ni el género y otros mudables que cambian permaneciendo intactos la especie y el género." 61: "lo que inhiere constantemente a un ente se puede enunciar absolutamente de él, y recíprocamente." 62: "Lo mutable no se puede enunciar del ente sino bajo cierta condición, y recíprocamente."

** "La relación no añade al ente ninguna realidad, que ella en sí misma considerada no posee; sino que consiste sólo en cierta dependencia, ya verdadera, ya ficticia, de un ente respecto de otro. Por eso la relación no conviene absolutamente al ente..."

[13] W. Wolff, *Philosophiae rationalis sive lógica.* Frankfurt a. Lipsko, 2o. ed. Cfr. también párrafo 64: "Ea, quae constanter insunt, quorum tamen unum per alterum non determinatur, essentialia appello" (trad.: "Llamo esenciales a las cosas que son constantemente inherentes, pero de tal modo que la una no determina la otra"). El párrafo 143 de la *Ontologia* añade: "...essentiam entis constituunt" ("...constituyen la esencia del ente"). Párrafo 65: "Ea, quae constanter insunt, sed per essentialia simul determinatur, attributa dico". 66: "Attributa, quae per omnia essentialia simul determinantur, dicuntur proprietates..." 87: "Mutabilia, qua enti insunt, nec per essentialia determinantur, modos appellare soleo;

Lo que en la filosofía de Descartes o de Wolff era fijo y rígido y se exponía generalmente según la estructura jerárquica "sustancia-atributo-modo-accidente", etcétera., pierde en la obra de Marx su fijeza, su rigidez y su estabilidad absoluta y pasa a ser dependiente de las relaciones y condiciones [*Verhältnisse*] de determinadas fases del desarrollo histórico de la realidad y de su función en totalidades reales en desarrollo (sistemas).

En el pensamiento marxiano el proceso real objetivo, unitario en su materialidad y conocido cada vez más objetiva y profundamente, ocupa el lugar de la sustancia en sentido cartesiano (algo que para su existencia no necesita más que de sí mismo). Pero la categoría de sustancia así entendida no desempeña la misma función que la categoría de sustancia, por ejemplo, en la metafísica cartesiana. Por eso generalmente encontramos en *El Capital* el término "sustancia" usado en sentido traslaticio, para significar el proceso esencial que recibe su forma expresiva sensible o mediatamente perceptible en las varias formas de manifestación. La cualidad sustancial de esos procesos esenciales (su sustancialidad) es históricamente relativa, y también relativa respecto de su función, respecto del contexto general de las totalidades en proceso (sistemas). Marx se encuentra, pues, con la cuestión de la existencia de varias capas de los procesos sustanciales y también con la cuestión de la determinación

---

scholastices accidens apellare solent, sed praedicabile, et nonnunquam separabile". 69: "Essentialia et attributa de ente absolute enuntiatur et contra; modi vero sub certa tantum conditione et contra" (trad.: 65: "Llamo atributo a lo que es constantemente inherente, pero al mismo tiempo está determinado por las cosas esenciales". 66: "Los atributos determinados por todas las cosas esenciales simultáneamente se llaman propiedades'; 87: "Las cosas cambiantes inherentes al ser, pero no determinadas por las esenciales, suelo llamarlas modos; los escolásticos suelen llamarlas accidentes, pero predicables y a veces separables"; 69: "Las cosas esenciales y los atributos se dicen del ente absolutamente, y recíprocamente; pero los modos sólo se dicen bajo cierta condición, y recíprocamente".

de determinados procesos por varias propiedades relativas de diferentes capas sustanciales.[14]

Aunque en su crítica de la reducción del valor de cambio a una relación cuantitativa Marx subraya que en la relación cuantitativa se manifiesta una propiedad que no ha sido producida por esa relación, en otro lugar indica que la existencia de determinadas propiedades (incluso propiedades sustanciales) es condicionada y producida por determinadas relaciones.

Así escribe, por ejemplo, Marx: "Las relaciones procesuales de las mercancías las unas con las otras cristalizan como determinaciones diferentes del equivalente general, y así el proceso de intercambio es al mismo tiempo proceso de formación del dinero. La totalidad de ese proceso que se presenta como decurso de procesos diferentes es la *circulacion*."[15]

Marx indica que la economía política burguesa trasforma[16] las propiedades de las cosas —formadas por las relaciones entre esas cosas en un todo determinado, por las relaciones entre sus funciones en un determinado proceso— para hacer de ellas propiedades fijas y sustanciales, independientes de toda relación en una totalidad histórica perecedera. Tal es, por ejemplo, el caso de la concepción general y suprahistórica de los medios de trabajo como capital fijo, con independencia de las relaciones en las cuales funcionan.

Marx distingue cuidadosamente los casos en los cuales el entrar en determinadas relaciones trasforma las propiedades sustanciales de un determinado fenómeno y los casos en los que no se produce esa trasformación, sino que esas

[14] Cfr. K. Marx, *Das Kapital*, Band I, 3. Abschnitt (3a. sección, sobre los rasgos del proceso del trabajo determinados simultáneamente por la forma tecnológica y la social).

[15] K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Aportación a la crítica de la economía política], MEW vol. 13, Berlín 1964, pág. 37.

[16] Puede tratarse tanto de propiedades y relaciones sustanciales como de propiedades y relaciones de la forma externa apariencial.

propiedades sustanciales quedan en lo esencial intactas pese a su inserción en nuevas relaciones. Así escribe, por ejemplo: "Y en esta medida tiene razón A. Smith al decir que la parte de valor del producto creado por el trabajador mismo, y por lo cual el capitalista le paga un equivalente en forma de salario, se convierte en una fuente de renta para el trabajador. Pero esto no altera la naturaleza de la magnitud de esa parte de valor de la mercancía, del mismo modo que no altera el valor de los medios de producción el que funcionen como valores de capital, o del mismo modo que no altera la naturaleza y el tamaño de una línea recta el que sea base de un triángulo o diámetro de una elipse. El valor de la fuerza de trabajo se determina tan independientemente como el de los medios de producción."[17]

Marx escribe sobre el modo como la propiedad sustancial "ser capital" depende de las relaciones en un todo en desarrollo: "...el dinero es siempre la misma forma en el mismo sustrato; así es más fácil entenderlo como mera cosa. Pero la misma cosa, mercancía, dinero, etcétera, puede representar capital o rentas, etcétera. Y así queda claro hasta para los economistas que el dinero no es nada tangible, sino que la misma cosa se puede subsumir unas veces bajo la determinación de capital, otras bajo otra determinación diferente y contrapuesta, y que, por tanto, *es* o *no* capital. Por lo tanto, *es una relación y no puede ser sino una relación*."[18]

Así, pues, la frase de Marx sobre el primado de la propiedad respecto de la relación no se puede tomar como si fuera toda la verdad; sólo expresa un determinado sector parcial de la estructura ontológica admitida por Marx, pre-

[17] K. Marx, *Das Kapital,* Band II, pág. 218. Cfr. págs. 384 ss., así como la polémica de Marx con la separación metafísica practicada por Rodbertus entre las determinaciones lógica e histórica: "Randglossen zu A. Wagners *Lehrbuch der politischen Ökonomie*", MEW vol. 19, Berlín 1962, pág. 375. Sobre la distinción de las relaciones funcionales, las esencialidades inmutables y las esencialidades determinantes cfr. *Das Kapital,* Band II, págs. 202, 371.

[18] K. Mark, *Grundrisse,* pág. 412.

cisamente la relación entre la propiedad sustancial y la relación externa apariencial expresada por una relación cuantitativa (proporción).[19] Aparte de estas relaciones que representan proporciones cuantitativas y que son secundarias respecto de una determinada propiedad social que se manifiesta en esas proporciones cuantitativas, Marx conoce otras relaciones de los más varios tipos; sus conexiones con las propiedades, con la esencia, con las demás relaciones sustanciales y aparienciales de los procesos no se pueden expresar de un modo fijo como relaciones de prioridad o de derivabilidad. El rasgo característico más importante de la teoría marxiana de la estructura ontológica de la realidad y de la estructura lógica del pensamiento es en esta cuestión la *relativización* de la estructura tradicional sustancial-atributiva sobre la base del monismo materialista.[20]

[19] Análoga importancia tiene la consideración de Marx sobre las relaciones espaciales y la espacialidad como propiedad cuya existencia es presupuesto de las relaciones espaciales (cfr. *Theorien über den Mehrwert* [Teorías sobre la plusvalía, ed. cit.], Teil 3, pág. 144).

[20] E. W. Beth, que ha estudiado recientemente el importante hecho de que el desarrollo de las ciencias conduce al abandono de la idea de esencias fijas y principios absolutos, ha esbozado la fórmula siguiente para el pensamiento científico que trabaja con algún principio absoluto: sea una entidad u, y supongamos que u está en la relación F con v; entonces existe una entidad f que posee la siguiente propiedad: para toda entidad x, distinta de f, se tiene (I) x está en la relación F con f, y (II) f no está en la relación F con x. Utilizando la fórmula "$F(x,y)$" con la corriente significación de "x está en la relación F con y", podemos escribir:
$(Eu)\ (Ev)\ F\ (u,\ v) \rightarrow (Ef)\ (x)\ [x \neq f \rightarrow [F\ (x,\ f)\ \&\ F\ (f,\ x)]$
Beth ilustra la fórmula con ejemplos de la historia de la ciencia:

1) Sea $F\ (x,y)$ el enunciado "x se engendra de y": entonces f es el principio ($\acute{\alpha}\ \rho\ \chi\ \acute{\eta}$) en el sentido de la filosofía presocrática.
2) Sea $F(x,y)$ el enunciado "x es movido por y": entonces f es el primer motor en el sentido aristotélico.
3) Sea $F(x,\ y)$ el enunciado "x es necesario para y": entonces f es el bien supremo en el sentido aristotélico
4) Sea $F(x,y)$ el enunciado "x es un determinado estado del movimiento respecto de y": entonces f es el espacio absoluto newtoniano.

Mankovskii intenta plantear la polémica con la incorrecta absolutización positivista de la relación y con la comprensión asustancialista de la relación de un modo que le obliga precisamente a abandonar la esencia de la relatividad,[21] le impide expresar adecuadamente la especificidad de la teoría materialista-dialéctica de la estructura ontológica de la realidad y de la estructura lógica del pensamiento, y le hace volver en parte a la vieja lógica sustancialista y fijista.

5) Sea $F(x,y)$ el enunciado "el imperativo x se basa en el imperativo y": entonces f es el imperativo categórico en el sentido de Kant.

Beth incluye entre los ejemplos de aplicación del llamado principio del absoluto en la ciencia del pasado también la concepción marxiana de "sustancia del valor". Escribe Beth:

6) "Sea $F(x,y)$ el enunciado "el valor de cambio x procede de y": entonces f es la "sustancia del valor" en el sentido de Marx". (E. W. Beth, *The Foundations of Mathematics, A Study in the Philosophy of Science,* Amsterdam 1959, pág. 51).

Pero en el caso de Marx la formulación es desacertada, pues "f" tiene en el último ejemplo citado propiedades diferentes de las que le atribuye Beth. La fórmula no expresa en este caso la diferencia entre el pensamiento científico basado en la superación de este punto de vista, en la concepción de la esencia en proceso dialéctico y relativizada, en el hecho de que no sólo los fenómenos son perecederos, fluidos, sólo relativamente delimitados, sino también la esencia. La fórmula desdibuja más bien esa diferencia.

Esta rectificación de la interpretación por Beth de la concepción marxiana del conocimiento científico tiene sus consecuencias para toda la teoría de la ciencia de Beth, la cual sitúa en el siglo xx el tránsito de la ciencia "absolutista" (en el sentido de la axiomática aristotélica) a la ciencia moderna, y pasa por alto la importancia revolucionaria de la aparición del marxismo para el desarrollo de la ciencia. Cfr. E. W. Beth, "Critical epochs in the development of the theory of science", en *The British Journal for the Philosophy of Science,* vol. 1, no. 1, y "Fundamental features of contemporary theory of science", misma revista, no. 4.

[21] Al final de su artículo Mankovskii escribe que las mismas esencias son relativas y cambiantes (pág. 54). Pero esta afirmación está en contradicción con lo que antes expone, y se debilita además por la reducción predominante a la relacionalidad y la mutabilidad cuantitativas.

La crítica *hegeliana* del pensamiento tradicional según la estructura sujeto-predicado[22] ha preparado la movilización materialista-dialéctica relativizadora de la estructura atributivo-sustancial. Al describir el "carácter del conocimiento de la realidad absoluta" Hegel subraya ante todo que es necesario pasar de la sustancia tranquila y muerta a la "sustancia viva". "La sustancia viva" es según Hegel "...el ser que verdaderamente es *sujeto* o, cosa equivalente, el ser que verdaderamente es sólo en la medida en que es el movimiento del autoponerse o la mediación del devenirse otro de sí mismo."[23] Si la sustancia se entiende como autodesarrollo (como "devenir", "devenirse otro", "devenirse otro de sí mismo", "automovimiento"), la vieja estructura *S-P* del juicio resulta inadecuada para expresar la verdad. "El sujeto se toma como punto firme al cual se adhieren como a su sostén los predicados, por un movimiento que pertenece a los que saben de él, y del que no se ve que pertenezca al punto firme mismo; pero sólo mediante ese movimiento se podría representar el contenido en cuanto sujeto."[24] Lo verdadero es el todo y el todo no es "sino la esencia que se consuma por su propio desarrollo."[25] Dado el supuesto tradicional de unos fenómenos conclusos y de la mutabilidad sólo externa, sujeto y predicado se encuentran en las relaciones fijas de supraordinación, subordinación y coordinación; dado el supuesto de la sustancia como autodesarrollo, los predicados se tienen que concebir necesariamente de tal modo que el sujeto en su propio movimiento (=propia existencia) se manifieste en los predicados, tal como en

[22] Cfr. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* Leipzig 1921, págs. 13, 16, 37, 38, passim; *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften.* Leipzig 1949, págs. 59-61.

[23] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* pág. 13.

[24] *Ibid.,* pág. 16. Cfr. *System der Philosophie,* 1. Teil, Stuttgart 1929, pág. 105, párrafo 31, Insatz: "Esta metafísica no fue un pensamiento libre y objetivo, porque no hizo que el objeto se determinara libremente por sí mismo, sino que lo presupuso ya concluso."

[25] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* pág. 16.

cuanto ser en desarrollo necesario se manifiesta en las varias formas aparienciales.[26]

Pero todos los conceptos utilizados en la mencionada crítica hegeliana del pensamiento tradicional de estructura sujeto-predicado (conceptos como "lo que es verdaderamente", "automovimiento", etcétera) se entienden según el espíritu del idealismo absoluto con su principio de la identidad de pensamiento y ser. En esa forma eran inutilizables para el materialista Marx, que entendía el conocimiento como reproducción o reflejo de la realidad. La exposición del modo como Marx ha superado esas ideas hegelianas contiene toda la caracterización del análisis genético-estructural materialista-dialéctico, del que se ocupan desde varios puntos de vista los capítulos de la parte I de este libro.

A veces se califica de pensamiento *relacional* ya el pensamiento matemático y científico-natural de la Edad Moderna, de los siglos XVII y XVIII particularmente. Así, por ejemplo, escribe Filkorn: "La propiedad básica que diferencia la ciencia de la época estudiada [la galileana, J. Z.] de la ciencia de la formación esclavista es su relacionalidad..."[27] Pero es importante aclararse la diferencia entre esta relacionalidad de la ciencia galileana y la nueva relacionalidad (relativización de las formas de pensamiento) cuyo manifiesto lógico, idealísticamente deformado, es la *Wissenchaft der Logik* hegeliana, cuya superación crítica materialista es un elemento básico del concepto marxiano de ciencia.

El mismo Filkorn llama la atención sobre esa diferencia[28] y la centra principalmente en la clasificación de las relacio-

[26] Cfr. *Ibid.*, pág. 14: "Precisamente porque la forma es tan esencial a la esencia como ella misma, ésta no se puede concebir ni expresar meramente como esencia, esto es, como sustancia inmediata o como pura autocontemplación de lo divino, sino también y en no menor medida, como *forma* y en toda la riqueza de la forma desarrollada; así es finalmente concebida y expresada como real. Lo verdadero es el todo. Pero el todo no es sino la esencia que se consuma por su propio desarrollo."

[27] V. Filkorn, *Predhegelovská logika*, 182.

[28] *Ibid.*, 199.

nes en extrínsecas e intrínsecas. "La ciencia del periodo galileano no pudo llegar al concepto de relación interna o intrínseca... Quedó presa en la exterioridad de las capas internas."[29] Pero parece más plausible ver la diferencia en el hecho de que en la ciencia galileana la relacionalidad (la búsqueda de relaciones intrínsecas y extrínsecas) se basaba en el supuesto de una esencia fija y de propiedades esenciales fijas,[30] mientras que la relacionalidad del pensamiento marxiano se funda en la concepción procesual-relacional de lo intrínseco (de la esencia). Esta concepción intrinsicista de la relacionalidad conduce a la comprensión de la contradictoriedad como rasgo más esencial de esta nueva relacionalidad procesual. Es verdad que al decir que la contradicción es la *fuente* del movimiento se introducen viejas representaciones no dialécticas: para que algo se mueva es necesario que exista una fuente del movimiento, disfruta del movimiento mismo. Si se intenta formular la concepción marxiana de estas cuestiones ontológicas sobre la base de la investigación del análisis genético-estructural utilizado en *El Capital,* se llega a comprobar que la contradictoriedad

[29] *Ibid.,* 201.

[30] Parece como si el desarrollo de la concepción de la relación entre lo absoluto y lo relativo, tal como lo hemos estudiado en el caso de la economía política de Ricardo y Marx, fuera en muchos respectos análogo a la evolución de la concepción de esa relación en la física desde Galileo y Descartes hasta Einstein. Cfr. el artículo de L. Infeld sobre los conceptos relativos y absolutos en la mecánica clásica, la teoría especial de la relatividad y la teoría generalizada de la relatividad. A estas mismas cuestiones se refiere la polémica de A. Kolman contra la interpretación de la teoría de la relatividad por A. D. Aleksandrov. Aleksandrov considera como un error de la teoría de la relatividad el hecho de "partir del objeto relativo, y no del objeto absoluto con sus propiedades". Kolman defiende frente a eso la opinión de que la relación entre lo relativo y lo absoluto en la teoría de la relatividad es una concepción nueva, diferente de la de la mecánica clásica y propiamente dialéctica. (A. Kolman, "Soucasne spory kolem filosofickych problému teorie relativity", en *Pokroky matematiky, fyziky a astronomie, no.* 5, 1960. Cfr. F. Enriques, *La théorie de la connaissance scientifique de Kant a nos jours,* París 1938, caps. 6 y 7.)

es la propiedad más intrínseca —si es lícito hablar así—[31] de esta estructura ontológica procesual-relacional propia de la teoría marxiana, y que esa propiedad es ónticamente propia de dicha estructura y no una fuente externa, sino en cierto sentido, idéntica con ella.

Resumiendo y generalizando se podría caracterizar la relativización de las formas del pensamiento practicada por Marx sobre la base del monismo materialista-dialéctico diciendo —primero en el sentido de una delimitación negativa— que esa relativización no es un relativismo subjetivo (trátese del subjetivismo individualista o del subjetivismo "objetivo" de Kant). Tampoco significa una limitación del conocimiento humano a la verdad "meramente relativa". Y en el sentido de una determinación positiva se puede decir que se trata de una relativización de las formas del pensamiento.

1) en el sentido de la caducidad histórica;

2) en el sentido de la captación del recíproco condicionamiento, de la recíproca penetración, transición de unas en y a otras, de tal modo que las categorías lógicas no están aisladas y fijadas, cosa particularmente importante por lo que hace a las categorías lógicas polarmente contrapuestas;

3) en el sentido de la relativización de la contraposición de lo relativo y lo absoluto. La concepción marxista significa al mismo tiempo la recuperación del criterio "absoluto" del conocimiento, o por mejor decir, del objeto del conocimiento de la ciencia, tras la complementación de la ciencia por Locke con el deísmo y tras la subjetivización del cono-

[31] Es difícil formular estas cuestiones sin producir equívocos y malentendidos, esto es, evitando su comprensión en el sentido de las antiguas ideas predialécticas, que en este caso son las viejas ideas del objeto y sus propiedades, las cuales ideas son sólo un grosero reflejo de la estructura ontológica de un pequeño sector de algunas formas de realidad. Ya Hegel se ha quejado de que el principio de la identidad de los contrarios no se puede formular más que mediante formas de expresión imprecisas, que confunden fácilmente.

cimiento humano en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Y ésta es la única recuperación hoy posible. Esta dialéctica de "relativismo" y "absolutismo" es importante para la capacidad o incapacidad de un tipo de pensamiento científico para ser una concepción de la vida y del mundo cerrada y consecuentemente *científica;*

4) en el sentido de destrucción de la validez absoluta (y del enunciado de los límites reducidos de validez dentro de los cuales se pueden aplicar correctamente) de determinadas formas de pensamiento premarxista y modos científicos de proceder. No se trata aquí de una relatividad y aplicabilidad limitadas, no absolutas, a los varios campos, capas y criterios de la realidad;

5) en el sentido de captación de la dependencia de las categorías y formas lógicas respecto de las formas de existencia de la sociedad humana, en evolución histórica.

4

El problema del punto de partida

El problema del punto de partida se tiene que estudiar según dos aspectos suyos: 1) con qué hay que empezar en el estudio de un objeto dado; y 2) con qué hay que empezar en la exposición de un sistema científico.[1]

1) Como es natural, puesto que es un materialista, para el cual lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente,[2] Marx parte, *en el estudio* de un objeto, de la realidad objetiva, de la observación empírica. Se trata de elaborar las percepciones y las representaciones empíricas hasta llevarlas a conceptos.[3]

A diferencia de la concepción de Locke, subyacente a los análisis de Smith y de Ricardo, la concepción marxista

[1] Marx dice a este respecto: "Cierto que el modo de exposición se tiene que diferenciar formalmente del modo de investigación. La investigación tiene que asimilarse el material en detalle, analizar sus diferentes formas de desarrollo y rastrear su vínculo interior. Sólo una vez realizado ese trabajo es posible representar adecuadamente el movimiento real. Si se consigue eso y se refleja idealmente la vida de la materia, puede parecer que uno se encuentra frente a una construcción «a priori» (*Das Kapital,* Band I, pág. 27). Cfr. *Briefe über das Kapital* [Cartas sobre *El Capital*], pág. 235: "Efectivamente empecé *El Capital*... precisamente a la inversa (por la parte tercera, histórica) de como se presenta al público..."

[2] Cfr. K. Marx, *Das Kapital,* Band I, pág. 27.

[3] "...Elaboración de intuición y representación en conceptos" (K. Marx, *Grundrisse,* pág. 23).

del punto de partida empírico se caracteriza por los siguientes momentos:

a) Marx contrapone a la interpretación individualista-sensista y contemplativa de la experiencia la concepción histórico-colectivista y práctica.[4]

b) La exigencia de ausencia de presupuestos, derivada de las ideas ahistóricas de una "tabula rasa", se sustituye por la exigencia de estudiar todos los presupuestos y conseguir una autoconsciencia crítica de los presupuestos que son en cada época histórica y socialmente inseparables de toda aproximación científica a la realidad objetiva.[5]

c) En todas las fases de la asimilación empírica del material actúa ya el punto de vista teórico-filosófico de Marx, y esta actitud filosófica general (la idea de la estructura ontopraxeológica de la realidad y del carácter de las categorías lógicas) se elabora y explicita paulatinamente; las representaciones político-económicas se conciben conscientemente en la forma teórica de hipótesis. La función de estas orientaciones teóricas "anticipadas" está, empero, limitada por su concepción materialista-dialéctica;[6] se utilizan con consciencia de su inconclusión, de su carácter dialéctico procesual; nunca se trata de subsumir simplemente los casos singulares bajo una concepción general conclusa.

[4] E. V. Il'jenkov escribe largamente sobre este punto en *Dialektika abstraknogo i konkretnogo v "Kapitale" Marksa*, Moscú 1960, págs. 15-18.

[5] Cfr. K. Marx, *Grundrisse*, pág. 22.

[6] Cfr. la opinión de Marx sobre la función de la abstracción en *Die deutsche Ideologie* [La ideología alemana]: "La filosofía sustantiva pierde su existencia con la exposición de la realidad. En su lugar puede darse como máximo un resumen de los resultados más generales que se pueden abstraer de la contemplación del desarrollo histórico del hombre. Estas abstracciones no tienen ningún valor por sí mismas, separadas de la historia real. Sólo pueden ser útiles para facilitar la ordenación del material histórico e indicar la sucesión de sus capas singulares. Pero no dan en modo alguno, como la filosofía, una receta o esquema con el cual aderezar las épocas históricas" (MEW, vol. 3, Berlín 1958, pág. 27).

2) *El problema del punto de partida en la exposición sistemática genético-estructural* del modo de producción capitalista ha ocupado intensamente a Marx. Lo ha trabajado detalladamente en la discusión metodológica de la "Introducción" incompleta de 1857,[7] así como en la crítica de la arquitectura de los sistemas de Smith y Ricardo en las *Teorías sobre la plusvalía.*[8]

a) Marx *pone ante todo en relación* el problema del punto de partida *con el estadio de desarrollo de la ciencia de que se trate.* Los intentos de trabajar científicamente la economía arrancan a principios del siglo XVII del todo vivo que se presenta a los avanzados de la nueva ciencia (población, nación, estado, etcétera). Pero estas totalidades vivas no pueden aparecer en los trabajos de los economistas del siglo XVII más que como "representación caótica del todo". El análisis llega a la elaboración de alguna de las determinaciones generales más simples, como división del trabajo, dinero, valor, etcétera. "En cuanto que esos momentos singulares fueron más o menos fijados y abstraídos empezaron los sistemas económicos, que comienzan por lo simple, como la división del trabajo, la necesidad, el valor de cambio, y suben hasta el estado, el intercambio entre las naciones y el mercado mundial. Este último es evidentemente el método científicamente correcto."[9]

[7] K. Marx, *Grundrisse,* págs. 21 ss.
[8] K. Marx, *Theorien über den Mehrwert,* Teil 2., págs. 155-160.
[9] K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie, Einleitung,* pág. 632; cfr. *Ibid.,* págs. 42-43: "Pero para los fisiócratas, igual que para sus contrincantes, la cuestión discutida no es tanto cuál es el trabajo que produce el *valor,* sino cuál es el trabajo que produce la *plusvalía.* Por eso tratan el problema en su forma complicada antes de tenerlo resuelto en su forma elemental, del mismo modo que *el proceso histórico de todas las ciencias no llega a su punto de partida real sino a través de una gran cantidad de desviaciones y rodeos.* A diferencia de otros arquitectos, la ciencia no sólo traza castillos en el aire, sino que hasta construye algunos pisos habitables del edificio antes de ponerle los fundamentos" (cursiva mía, J. Z.).

b) Pero dentro de los límites de ese "método científicamente correcto" son posibles varias concepciones diferentes. La crítica por Marx de la estructura de los sistemas de Ricardo y Smith ofrece importantes distinciones entre los sistemas de economía política que ascienden desde las determinaciones simples hasta el todo vivo. Es una distinción entre dos orientaciones teóricas:

1. Ricardo parte de la determinación simple, concebida como *esencia fija;*

2. Marx parte de la determinación simple concebida como célula, unidad "simple" (elemental, germinal) de los contrarios. Eso se relaciona con la diferencia entre la explicación de un todo complejo mediante la llamada abstracción formal sin mediación genético-estructural[10] y la explicación del todo complejo por su reproducción mental mediante el método del análisis genético-estructural.

La célula elemental, la forma elemental de la economía capitalista es para Marx la mercancía, la forma-valor del producto. A través de todas las alteraciones del plan de su obra[11] Marx mantiene la solución a la que había llegado en sus primeros años de estudios económicos, a saber, que el secreto de la producción capitalista de mercancías se cifra en la captación de la mercancía como forma económica específica.

Con esto surge la cuestión de qué es lo que califica a una forma económica determinada para desempeñar la función de "célula originaria", de tal modo que su análisis sea el punto de partida de todo el análisis genético-estructural del capitalismo. Engels ha escrito lo siguiente en su exposición divulgadora del método aplicado en las obras econó-

[10] Cfr. cap. 9.

[11] Cfr. F. Behrens, *Zur Methode der politischen Ökonomie*, Berlín 1952, particularmente cap. 3, "Der Aufbauplan des *Kapitals* von Marx", en el que critica entre otras cosas el artículo de H. Grossman "Die Änderung des Aufbauplans des Marxschen *Kapitals* und ihre Ursachen", en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, año 14, 1929, no. 2.

micas de Marx: "En este método partimos de la relación primera y más simple que encontramos históricamente, fácticamente..."[12] Pero hay muchas relaciones así, simples e histórica y fácticamente dadas. Lo que decide cuál de ellas ha de desempeñar la función de "célula originaria" y de punto de partida del análisis genético-estructural no es la sencillez ni la prioridad de la aparición histórica por sí misma, ni tampoco el hecho de tratarse del fenómeno más corriente y masivo de la sociedad capitalista. Lo que para Marx califica a la mercancía como célula originaria es el hecho de que la forma de la mercancía es un fenómeno económico a partir del cual una línea continua histórico-genética conduce hasta el capital y el capitalismo, así como el hecho de que la forma mercantil es en el mecanismo del capitalismo desarrollado la forma económica elemental cuya captación es presupuesto de la comprensión de las formas económicas más complicadas del capitalismo (en Marx, como dice Lenin,[13] descubre en la mercancía todas las contradicciones o los gérmenes de todas las contradicciones de la sociedad capitalista).[14]

[12] F. Engels, "Karl Marx, *Zur Kritik der polistichen Ökonomie*", MEW vol. 13, pág. 475; "Randglossen zu A. Wagners *Lehrbuch der politischen Ökonomie*", ibid., págs. 368-369.

[13] W. I. Lenin, *Philosophische Hefte*, pág. 340.

[14] Marx ha escrito lo siguiente acerca de la cuestión de por qué el punto de partida del análisis materialista-dialéctico, genético-estructural del capitalismo es el "valor" y no, por ejemplo, el "trabajo": "Para desarrollar el concepto del capital es necesario partir no del trabajo, sino del valor, y precisamente del valor de cambio ya desarrollado en el movimiento de la circulación. Tan imposible es pasar directamente del trabajo al capital como pasar directamente de las distintas razas humanas al banquero, o de la naturaleza a la máquina de vapor" (*Grundrisse*, pág. 170). La célula originaria del modo de producción capitalista es, pues, el fenómeno que permite exponer y "definir" el concepto del capital con la ayuda de un sistema científico construido por medio del análisis genético-estructural materialista-dialéctico ("desarrollar el concepto del capital"). Sobre el uso marxiano de los conceptos "concepto" y "desarrollar" cfr. caps. 5 y 6.

c) Marx relaciona el problema ("la elección") del punto de partida de un sistema científico no sólo con el estadio de desarrollo de la ciencia de que se trate, sino también *con el estadio de desarrollo de la realidad investigada.* Era necesario un elevado estadio de desarrollo de la economía capitalista para que el valor de cambio y el valor aparecieran claramente como simple punto de partida de todo el sistema de las relaciones capitalistas.[15]

La concepción marxiana del problema del punto de partida de un sistema científico enlaza con Hegel y se encuentra al mismo tiempo en agudo contraste crítico con Hegel.

La crítica hegeliana de las anteriores concepciones del problema del punto de partida de un sistema científico tiene elementos verdaderos en el sentido de que un todo en desarrollo no se puede entender mediante simple trasposición del viejo método axiomático de la matemática a los demás objetos.[16] Este procedimiento presuponía una esencia fija, mientras que la nueva idea básica de Hegel consiste, como ya hemos dicho, en concebir la esencia como autodesarrollo. Hegel ha preparado la tesis marxiana sobre el punto de partida de la ciencia con su idea de la estructura circular del sistema científico y de la vinculación indisoluble de lo inmediato (lo no mediato) y lo mediato en la realidad y en el conocimiento.[17] Pero, al mismo tiempo, la solución

[15] Cfr. K. Marx, *Grudrisse,* pág. 907: "Un análisis de la forma específica de la división del trabajo, de las condiciones de la producción en que se basa, de las relaciones económicas de los miembros de la sociedad, relaciones en las que se resuelven esas condiciones, mostraría que hay que presuponer todo el sistema de la producción burguesa para que aparezca en la superficie el valor de cambio como simple punto de partida, y así mismo para que el proceso del intercambio, tal como se despliega en la circulación simple, se muestre como el metabolismo social simple que abarca, a pesar de su simplicidad, toda la producción y todo el consumo."

[16] Cfr. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* págs. 27 ss.

[17] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik,* Teil 1, pág. 56: "Lo esencial para la ciencia no es tanto que el comienzo sea una pura inmediatez como que el todo de la ciencia sea un circuito en sí mismo, en el cual lo primero devenga también lo último, y lo úl-

hegeliana del problema del punto de partida del sistema científico está predeterminada y deformada por el principio idealista-objetivo de la identidad de pensamiento y ser. Al considerar como realidad más propia el desarrollo de las divinizadas categorías lógicas, mera encarnación derivada de la cual sería la realidad material de la naturleza y de la sociedad, Hegel pone al comienzo de su sistema en la *Lógica* el concepto del "Ser", del "ser puro", del "ser sin ulterior determinación."[18] La simple liberación de todas las determinaciones hace de este "ser puro" al mismo tiempo la "Nada". La ciencia empieza, pues, propiamente con la unidad de "Ser" y "Nada", con lo que está dado al mismo tiempo el principio del movimiento inmanente necesario, que conduce a categorías más concretas y a la construcción de todo el sistema científico.[19]

Sobre la base de la teoría materialista de la refiguración reelabora Marx las ideas dialécticas hegelianas del ascenso desde lo simple, pobre en determinaciones, hasta lo complicado, rico en determinaciones, la idea, pues, de la ciencia como un círculo, y de la conexión de lo inmediato y lo me-

timo también lo primero... Con ese proceso el comienzo pierde la unilateralidad contenida en esa determinación de ser inmediatez y abstracción; el comienzo deviene así mediado, y la línea del movimiento científico se convierte así en un círculo. Al mismo tiempo resulta que lo que constituye el comienzo, puesto que es en él lo no desarrollado aún, lo sin contenido, no es verdaderamente conocido al comienzo, y que sólo la ciencia, y precisamente en todo su desarrollo, es el conocimiento pleno, con contenido y verdaderamente fundado, del comienzo."

[18] G. W. F. Hegel, *Wissenchaft der Logik*, Teil 1, pág. 66.

[19] *Ibid.*, págs. 58-59: "El comienzo contiene, pues, ambas cosas, Ser y Nada; es la unidad de Ser y Nada; o es No-ser que al mismo tiempo es Ser; y ser que al mismo tiempo es No-ser... Así, pues, el análisis del comienzo daría el concepto de la unidad de Ser y No-ser, o, en forma refleja, la unidad del ser-diferente y el no-ser-diferente, o de la identidad y la no-identidad. Este concepto podría, pues, ser considerado como la primera, más pura, más abstracta definición de lo absoluto, como efectivamente lo sería si se tratara de la forma de definiciones y del nombre de lo absoluto.

diato. Al mismo tiempo que hace eso Marx reelabora también esencialmente la teoría pre-marxista de la refiguración de la realidad en el conocimiento. En la reproducción intelectual de una realidad complicada rica en determinaciones, Marx no parte del análisis de conceptos abstractos, sino del análisis de otra realidad simple, de la concreción elemental como célula originaria,[20] cuya determinación, desde el punto de vista del todo desarrollado complejo, es abstracta. Y cuando luego el todo concreto aparece como consecuencia del ascenso desde lo abstracto hasta lo concreto, Marx está radicalmente exento de la noción idealista de que la realidad concreta sea consecuencia del automovimiento de cierto pensamiento objetivado, del automovimiento que sube de lo abstracto a lo concreto, pues "...el método de subir de lo abstracto a lo concreto es sólo la forma que tiene el pensamiento de apropiarse lo concreto y reproducirlo como intelectualmente concreto. Pero no es en modo alguno el proceso de producción de lo concreto mismo."[21]

El estudio de la diferencia entre la concepción materialista y dialéctica marxiana y la idealista y dialéctica hegeliana sobre el problema del punto de partida del sistema científico conduce, pues, a las cuestiones de sus concepciones diferenciadas y contrapuestas del desarrollo dialéctico y de la relación entre el procedimiento de la exposición teórica y la historia real.

[20] K. Marx, "Randglossen zu A. Wagners, *Lehrbuch der politischen Ökonomie*", pág. 369.
[21] K. Marx, *Grundrisse*, pág. 22.

5

La relación entre el procedimiento de exposición teórica y la historia real

En la conocida exposición engelsiana de esta cuestión[1] se subraya ante todo que hay un paralelismo de conjunto entre la exposición teórica y la historia real. Pero la limitación a esa verdad básica sería una explicación simplificadora de las interpretaciones marxianas del problema de la relación interna, la armonía y la contrariedad de aquella relación.[2]

[1] En la reseña del trabajo de Marx *Zur Kritik der politischen Ökonomie* ha escrito Engels: "El pensamiento tiene que empezar por aquello mismo con que comienza esta historia, y su posterior decurso no será sino el reflejo, en forma abstracta y teóricamente consecuente, del decurso histórico; una imagen refleja corregida, pero corregida según leyes que ofrece el mismo decurso histórico real al poderse contemplar cada momento proyectado sobre el punto del desarrollo que es el de su plena madurez y clasicidad" (MEW, vol. 13, pág. 475).

[2] En la parte metodológica de la *Einleitung* [Introducción] ha escrito Marx: "El dinero puede existir y ha existido históricamente antes de que existiera capital, antes de que existieran bancos, antes de que existiera el trabajo asalariado, etcétera. Desde este punto de vista se puede, pues, decir que la categoría más simple puede expresar las relaciones dominantes de un todo no desarrollado plenamente o las relaciones secundarias de un todo desarrollado, relaciones que

Al estudiar la cuestión del procedimiento científico de la exposición de la historia en la teoría marxiana del capitalismo damos con la imagen de una peculiar penetración, convergencia y divergencia de los dos movimientos. Marx reconoce como primario el movimiento histórico real, pero llama la atención sobre el hecho de que es *imposible* conocer adecuadamente ese real movimiento histórico mediante la refiguración pasiva y paralela del mismo en el pensamiento, e imposible también asimilárselo de este modo. La aplicación de la capacidad constructiva del pensamiento en el movimiento relativamente independiente que es propio de éste no nos aleja de la realidad objetiva: sin la utilización de esa capacidad no podemos dar ninguna reproducción intelectual adecuada de la realidad.

Marx opone al reflejo en el sentido de copia pasiva y paralela el reflejo en el sentido de "forma ideal de expresión" de la realidad, de "reproducción intelectual" de la realidad.

La concepción marxiana de la exposición intelectual adecuada como reproducción intelectual materialista-dialéctica de la realidad se puede caracterizar por ciertos momentos determinados, por lo que hace a la relación entre el procedimiento de la exposición científica y la historia real.

tuvieron ya existencia histórica antes de que el todo se desarrollara en el sentido finalmente expresado por una categoría más concreta. En esta medida, el decurso del pensamiento abstracto, que procede de lo más simple a lo combinado, corresponde al proceso histórico real. Por otra parte, se puede decir que hay formas sociales muy desarrolladas, pero históricamente inmaduras, en las que se encuentran las formas más elevadas de la economía —como, por ejemplo, cooperación, desarrollada división del trabajo, etcétera— sin que exista dinero alguno: ejemplo, Perú... Sería, pues, inadmisible y erróneo presentar las categorías económicas en la misma sucesión en que han sido históricamente determinantes. La sucesión está más bien determinada por la relación en que se encuentran en la sociedad moderna, la cual es precisamente todo lo contrario de la que se presenta como su sucesión natural o que corresponde a su sucesión histórica" (*Grundrisse,* pág. 23).

1) El análisis de Marx se mueve simultáneamente en dos planos,[3] el plano del desarrollo teórico[4] (Marx dice a veces "desarrollo lógico") y el plano del movimiento histórico real. El movimiento en el plano del desarrollo teórico es derivado, es en cierto sentido, a su vez, él también parte del movimiento de la historia real, y precisamente de las conexiones básicas de la historia real. El movimiento en el plano del desarrollo teórico, aunque puede divergir del movimiento de la historia real, y hasta discurrir en sentido contrapuesto a éste, no es una construcción *a priori,* sino que "refleja... simplemente la vida del material."[5]

Al caracterizar el análisis marxiano se suele subrayar que el desarrollo teórico de Marx *toca* constantemente la realidad histórica factual. La afirmación es importante. Todo *El Capital* de Marx está penetrado por esta constante oscilación entre el desarrollo dialéctico abstracto y la concreta y sensible realidad histórica.

Pero al mismo tiempo hay que subrayar también que el análisis marxiano *se separa* constantemente del decurso y de la superficie de la realidad y expresa *idealmente* las relaciones internas necesarias de esa realidad. Marx ha podido *conceptuar* la realidad histórica exclusivamente por el hecho de que ha configurado la refiguración científica como organización interna, idealizada y tipificada, de las relaciones capitalistas históricamente reales. Esta "separación" no se ha practicado en interés de un alejamiento de la realidad histórica, ni es ninguna huida idealista de la realidad. Se efectúa, por el contrario, en interés de la asimilación racional de la realidad, en interés de la aproximación intelectual materialista-dialéctica de la realidad. Esa separación

[3] Propiamente se trata de un movimiento en tres planos. Al hablar sólo de dos pasamos por alto el hecho de que Marx observa al mismo tiempo el desarrollo de la literatura político-económica:

[4] No se trata —o no se trata principalmente— de una deducción en el sentido de los sistemas axiomatizables. Más sobre esto en el cap. 8.

[5] K. Marx, *Das Kapital,* Band I, pág. 27.

es según Marx "un producto de la cabeza pensante, la cual se asimila el mundo del único modo que le es posible."[6] Sin ese procedimiento "ideal", aferrándose meramente a la historia real, sería imposible explicar el carácter y la naturaleza del capitalismo. Este procedimiento "ideal" de la reproducción intelectual de la realidad es *necesario* para conceptuar la realidad histórica factual, pero sería un error suponer que pueda un día sustituir a la realidad histórica.

Las referencias a la factualidad histórica aparecen en el sistema científico de Marx en dos formas.

En primer lugar, ejemplos que ilustran el desarrollo teórico realizado o propuesto. Estos ejemplos hacen más intuitiva la exposición y enlazan con la concepción materialista dialéctica de las conexiones legaliformes generales teóricamente desarrolladas. Estas exposiciones histórico-factuales se desarrollan principalmente junto con la exposición teórica, o incluso *después* de ella, en capítulos especiales al efecto.[7]

La legitimidad e inseparabilidad de éstas exposiciones histórico-factuales en el análisis genético-estructural de Marx están dadas en última instancia por el tratamiento materialista-dialéctico de lo general o universal, según el cual las conexiones universales y legaliformes existen sólo en lo particular y singular.

El segundo grupo de exposiciones históricas está compuesto por los acontecimientos históricos y los hechos históricos, que no son en sí mismos ilustración del desarrollo teórico, sino introducidos conscientemente en forma de presupuestos comprobables, teóricamente indeducibles e históricamente dados, para ser luego punto de partida de nuevos

[6] K. Marx, *Grundrisse,* pág. 22.

[7] Cfr. p. e., K. Marx, *Das Kapital,* Band III, pág. 98, donde a la exposición de las leyes y las cualidades específicas que caracterizan la tendencia capitalista a ahorrar en la utilización del capital constante sigue una ilustración histórico-factual tomada de la historia de la industria inglesa. Cfr. Band I, cap. XIII, sobre la maquinaria y la gran industria.

desarrollos históricos (ilustrados acaso por acontecimientos histórico-factuales del tipo anterior).

Marx formula ideas decisivas —por ejemplo, en las consideraciones sobre la acumulación originaria—[8] sobre la función y la legitimidad de los acontecimientos histórico-factuales del segundo grupo en el análisis genético-estructural materialista-dialéctico. Marx distingue a) las condiciones y los presupuestos de la existencia del capital que se crea el capital mismo por su propio movimiento, y b) las condiciones y los presupuestos de la existencia del capital, que pertenecen sólo a la historia de la creación del mismo capital, que son meras fases de la génesis del capitalismo, y que desaparecen en cuanto que el capital se mueve ya sobre su propio fundamento. La acumulación originaria del capital, que tiene un origen no capitalista, es precisamente por su carácter uno de estos presupuestos externos del movimiento del capital. Este presupuesto histórico de la génesis del capital no pertenece al sistema real del modo de producción dominado por el capital.[9] En cuanto que nace el capital, en cuando que el dinero, en función de capital monetario, se encuentra acumulado en manos del capitalista, y las con-

[8] K. Marx, *Grundrisse,* págs. 363 ss.

[9] *Ibid.,* análogamente en págs. 363-364: "La huida de los siervos a las ciudades es una de las condiciones históricas y de los presupuestos históricos de las ciudades, pero no es ninguna condición, ningún momento de la realidad de la ciudad ya constituida, sino que pertenece sólo a sus presupuestos pasados, a los presupuestos de su génesis, abolidos y superados en su existencia plena. Las condiciones y los presupuestos de la génesis, del devenir del capital suponen precisamente que el capital no existe todavía, sino que está engendrándose; esos presupuestos desaparecen, pues, en el capital real, el cual pone él mismo, partiendo de su realidad, las condiciones de su realización... Las condiciones, pues, que precedieron a la creación del pluscapital I o que expresan la génesis del capital no caen en la esfera del modo de producción que tiene como presupuesto el capital mismo; sino que se encuentran a su espalda, como estadios previos históricos de su devenir, del mismo modo que los procesos por los cuales la Tierra pasó de ser un mar de fuego y de vapores a su forma actual quedan fuera de su vida en cuanto Tierra ya perfecta" (*ibid.,* págs. 363-364).

diciones de valorización de los capitales están ya dadas como consecuencia del movimiento específico del capital, no ya por un presupuesto histórico externo, el capital se crea con eso mismo los presupuestos y las condiciones de su posterior existencia y de su crecimiento.

Marx añade a eso: "...Nuestro método muestra los puntos en los cuales ha de intervenir la consideración histórica, o en los cuales la economía burguesa, como mera figura histórica del proceso de producción, apunta a anteriores modos de producción. Por eso no es necesario describir *la historia real de las relaciones de producción* para desarrollar las leyes de la economía burguesa. Pero la recta percepción y deducción de ellas como relaciones históricamente devenidas lleva siempre a primeras ecuaciones —como los números empíricos, por ejemplo, en la ciencia de la naturaleza— que remiten a un pasado situado a espaldas de este sistema. Estas indicaciones, junto con la correcta captación de lo presente, ofrecen entonces la clave de la comprensión del pasado, lo cual es un trabajo aparte con el que esperamos poder enfrentarnos. Del mismo modo, y por otra parte, esta recta consideración conduce a puntos en los cuales se anuncia la abolición y superación de la presente forma de las relaciones de producción; *foreshadowing** el movimiento del futuro. Por una parte, las fases preburguesas aparecen como presupuestos *meramente históricos,* esto es, abolidos y superados, y, por otra, las actuales condiciones de la producción se manifiestan como *presupuestos en autoabolición y superación* y, por lo tanto, *históricos,* de un nuevo estado de la sociedad."

En un sistema científico que emprende el análisis genético-estructural del capitalismo (o sea, en un sistema cuyo objetivo es "desarrollar" el "conocimiento conceptuante", exponer el "concepto del modo de producción capitalista"), hay, por lo tanto, necesariamente hechos históricos como

* Anticipando (*N. del T.*).

hechos observados, no deducibles teóricamente. Su captación teórica presupondría otra tarea científica diferente de la del desarrollo del concepto del capitalismo, a saber, el desarrollo del concepto del feudalismo.

Se apreciará que en todas estas cuestiones tiene mucha importancia la específica concepción marxiana de la forma lógica, a la que llama "conocimiento conceptuante", "concepto".

2) El concepto marxiano de "concepto" expresa la forma lógica que no encontramos en la economía política clásica inglesa y que es esencial para la concepción materialista-dialéctica de la reproducción intelectual de la realidad y para el análisis genético-estructural marxiano como tipo específico de análisis. El "concepto" es para Marx la reproducción intelectual de la articulación interna, de la estructura interna de un objeto, y precisamente de esa estructura interna en su desarrollo, en su génesis, en su existencia y en su muerte. En el concepto de "concepto" elabora Marx la forma lógica que unifica íntimamente el punto de vista estructural y el genético, tal como corresponde a la nueva concepción lógico-ontológica, dialéctico-materialista. "Concepto" significa la captación racional, la reproducción intelectual, el reflejo intelectual del objeto en su naturaleza genético-estructural, o sea, en su legalidad genético-estructural.[10]

[10] Demos como ilustración algunos pasajes en los que Marx utiliza en su significado específico el término "concepto":

Marx distingue, por ejemplo, entre "la forma terminada de las relaciones económicas, tal como se muestra en la superficie", y "su forma nuclear interna, esencial, pero encubierta, y el concepto que le corresponde" (*Das Kapital*, Band III, pág. 219).

Ibid., pág. 152: Lo importante para el estudio específico del salario se puede considerar casual y se puede pasar por alto en el estudio general de la producción capitalista. "En esta investigación general se presupone siempre que las relaciones reales corresponden a su concepto, o, lo que es lo mismo, las relaciones reales se exponen sólo en la medida en que expresan su propio tipo general."

Ibid., 199: "Para contemplar los fenómenos en su forma regida

Marx caracteriza del modo siguiente el conocimiento conceptuante (el "concepto") del modo de producción capitalista: "No se trata de la relación en que se sitúan las relaciones económicas en la sucesión histórica de diferentes formas de sociedad. Y aún menos de su sucesión "en la idea" (Proudhon), (representación vaga de la génesis histórica). Sino de su articulación dentro de la moderna sociedad burguesa".[11] Pero esa articulación (a) no es estática, sino que existe sólo "en el movimiento", es devenir sobre la base de la forma devenida y conduce a la ruina de esa forma devenida, a la génesis y al devenir de otra forma; (b) y esta articulación procesual en la forma devenida posee conexiones internas con la historia en las fases en las que la forma estudiada se ha convertido en "forma devenida". No son conexiones simples ni es posible expresarlas con un mero paralelismo. No es posible exponer científicamente la articulación procesual en la forma devenida sin tener en

---

por leyes, correspondiente a su concepto, esto es, para contemplarlos con independencia de la apariencia producida por el movimiento de la demanda y la oferta..."

Ibid., págs. 279-280: "En esta investigación hacemos abstracción completa de esta parte, que no aporta nada a la determinación conceptual, a la comprensión de la naturaleza específica del capital mercantil..." *Grundrisse*, pág. 317: "En el simple concepto del capital tienen que estar contenidas propiamente sus tendencias civilizatorias, etcétera; y no aparecer meramente como consecuencias externas, como ocurre en las economías anteriores. También las contradicciones que más tarde se liberan han de mostrarse ya latentes en él."

Ibid., pág. 637: "Tan importante como es para el análisis científico de la renta de la tierra —esto es, de la forma económica autónoma específica de la propiedad de la tierra sobre la base del modo de producción capitalista— el contemplarla pura y libre de todo aditamento que la falsee o desdibuje, es, por otra parte, para la comprensión de los efectos prácticos de la propiedad de la tierra y hasta para la comprensión teórica de una masa de hechos, que contradicen el concepto y la naturaleza de la renta de la tierra y sin embargo aparecen como su modo de existencia, el conocer los elementos a los que se deben esos oscurecimientos de la teoría."

[11] K. Marx, *Grundrisse*, pág. 28.

cuenta la génesis histórica, así como los procedimientos teóricos capaces de interpretar las conexiones estructural-procesuales[12] en la forma devenida y *al mismo tiempo* el contexto histórico-genético *anterior* al devenir de la forma investigada.

Al caracterizar la forma lógica marxiana del "conocimiento conceptuante" (o "concepto") utilizamos el término "estructura": lo hacemos en un sentido generalizado[13] y específico que enlaza con Hegel. La hegeliana *Ciencia de la Lógica* es la obra que, de un modo idealista, ha llevado a la nueva concepción estructural de la realidad, al nuevo concepto de estructura: ese concepto no se expresa mediante una o dos categorías, sino que sólo el sistema entero puede expresar la nueva concepción de la "estructura" y dar una teoría general de ella.[14]

La elaboración del "conocimiento conceptuante" de un objeto significa para Marx el apoderarse de la realidad, el asimilársela teóricamente de la única forma posible.[15]

Para completar la caracterización de la forma lógica marxiana del "conocimiento conceptuante" examinaremos

[12] A veces se da al término "genético" sólo el estrecho sentido de *nacimiento* de una forma determinada, el *llegar a ser* de una forma determinada, la cual luego es ya "forma devenida"; por eso sería más exacto llamar al análisis marxiano "análisis procesual-estructural", en vez de "genético-estructural."

[13] La matemática moderna trabaja con un concepto más estrecho y especial de "estructura." Cfr. Nicolas Bourbaki (pseudónimo de un grupo de matemáticos franceses) en varios trabajos. También K. Etrubecken, "Einige neuere Entwicklungslinien in der Mathematik", en *Scientia,* I, 1960.

[14] El concepto de "estructura" se cuenta entre las categorías lógicas a las que más atención presta hoy día el pensamiento científico. Los intentos de elaborar ese concepto sin enlazar con Hegel y Marx terminan con un fracaso o con el descubrimiento del Mediterráneo (cfr. el volumen colectivo *Notion d'estructure et structure de la connaissance,* París 1956). *La Ciencia de la Lógica* de Hegel es una fuente auxiliar muy rica y poco utilizada hasta ahora en la elaboración del concepto de estructura sobre la base del materialismo dialéctico.

[15] Cfr. K. Marx, *Grundrisse,* pág. 22.

la estructura lógica del conocimiento conceptuante del *dinero* tal como se presenta en *El Capital*. Marx estudia primero el *origen* del dinero, explica el *nacimiento* del dinero mediante un análisis histórico-lógico. En su opinión, se supera la principal dificultad del análisis del dinero en cuanto que se comprende su origen a partir de la mercancía y del intercambio de mercancías.[16] Con eso se disipa el enigma del dinero.[17] Pero el hecho de que el dinero deje de ser algo enigmático no basta para que sea ya conocido, no termina su conocimiento. Marx continúa el análisis de las varias funciones del dinero (y de las determinaciones formales que se desprenden de ellas),[18] el análisis de los rasgos característicos cualitativos y cuantitativos de la expresión monetaria de las razones de intercambio de las mercancías, luego la transformación del dinero en capital, en el segundo volumen el análisis de la fase monetaria del capital industrial, en el vol. III el análisis del capital monetario, el crédito, etcétera.[19] Aquí se presentan, pues, permanentemente *todas* las categorías lógicas de Marx, todo el aparato lógico categorial de la nueva concepción del determinismo por Marx, preparada por la *Fenomenología* y la *Lógica* hegelianas.[20]

[16] K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, pág. 36.

[17] K. Marx, *Das Kapital*, Band I, pág. 62.

[18] K. Marx, *Zur Kritik...*, pág. 49: "La principal dificultad del análisis del dinero queda superada en cuanto que se comprende su origen a partir de la mercancía misma. Obtenido eso, lo único que queda ya por conseguir es la comprensión de sus peculiares determinaciones formales." Cfr. *ibid.*, pág. 81.

[19] Se trata de subir desde las determinaciones formales abstractas del dinero hasta las más concretas. Cfr. Karl Marx, *Grundrisse*, pág. 880.

[20] Cosa análoga ocurre cuando Marx quiere dar la "determinación conceptual" del capital mercantil (o sea, la "comprensión de su naturaleza específica"): (Cfr. *Das Kapital*, Band III, pág. 278 ss.) Marx procede en este caso del modo siguiente:

a) sobre la base del concepto *general* ya explicitado del capital (cfr. *Grundrisse*, pág. 542), distingue el capital mercantil de las demás formas del capital, contempla sus propiedades características;

b) estudia cómo se han producido autónomamente determinadas funciones en la circulación del capital;

Marx utiliza frecuentemente la expresión "conceptualmente e históricamente". Así escribe, por ejemplo: "La actividad de un gran número de trabajadores al mismo tiempo, en el mismo espacio (o, si se quiere, en el mismo campo de trabajo) para la producción del mismo tipo de mercancía bajo las órdenes del mismo capitalista constituye histórica y conceptualmente[21] *el punto de partida de la producción capitalista*".[22] Esa expresión "históricamente y conceptualmente" se puede interpretar en el sentido de que el fenómeno indicado no es sólo punto de partida en la génesis histórica y el devenir de la producción capitalista, sino que *sigue siendo* punto de partida del proceso del capital ya devenido, y se inserta en la estructura interna de la producción capitalista con esa función de punto de partida. Hemos indicado ya las condiciones que son punto de partida *histórico* de la producción capitalista, pero en modo alguno "conceptual", por ejemplo, la acumulación originaria (no capitalista). Y también hemos aludido al hecho de que el capital mercantil tiene con la producción capitalista una relación "histórica" y otra "conceptual".

c) estudia en qué formas se subdivide el capital mercantil.

Marx especifica a lo largo de esa investigación las circunstancias de que hace abstracción, por tratarse de la "determinación conceptual" del capital mercantil.

[21] Cuando a propósito de Marx hablamos de análisis lógico-histórico, entendemos por "lógico" "conceptual", en el sentido de la específica forma lógica del "conocimiento conceptuante", y no en el sentido de la derivación axiomática deductiva ni en el de la inductiva.

[22] K. Marx, *Das Kapital*, Band I, pág. 341. Cfr. *ibid.*, Band III, págs. 20, 253. *Ibid.*, pág. 186: "Considerar los valores de las mercancías como el «prius» de los precios de producción no sólo teóricamente, sino también históricamente". En vez de "conceptual" —en su contraposición a "histórico"— Marx escribe a veces también "teórico", "lógico", "estructural". Cfr. *Grundrisse*, pág. 598, a propósito de los momentos que no están "conceptualmente puestos": "En cambio, en el capital circulante, en la medida en que no se transforma en capital «fixe», la duración no depende del acto de producción mismo y no es, por lo tanto, ningún momento conceptualmente puesto."

En la elaboración del conocimiento conceptuante de una determinada realidad (en el "desarrollo del concepto") encontramos así en la obra de Marx —en la medida en que se trata de la relaciór entre el procedimiento teórico y el decurso de la historia real— la relación de *correspondencia paralela* cuando las categorías se han desarrollado histórico-factualmente desde las más abstractas hasta las más concretas, por ejemplo, de la simple forma del valor hasta la forma monetaria. Y encontramos la relación de *incongruencia* cuando el desarrollo histórico ha sido diferente. En este caso el análisis teórico discurre por un camino diferente del proceso histórico, como ocurre, por ejemplo, en la explicación de los problemas de la tasa media de beneficio,[23] etcétera.

Sobre la interpretación de Grusin

B. A. Grusin ha ofrecido una interpretación notable y estimulante en muchos aspectos de los problemas aquí estudiados.[24]

[23] K. Marx, *Das Kapital,* Band III, pág. 298: "En el curso del análisis científico la formación de la tasa general de beneficio aparece como originada en los capitales industriales... En el curso del desarrollo histórico se tiene precisamente el proceso inverso."

[24] B. A. Grusin, *"Logiceskiie i istoricéskii priiomy issledovaniia v Kapitale Marksa"* en *Voprosy Filosofii,* noi 4, 1955.— En el artículo de V. Ruml, "Iednota logického historického v materialistické dialektice" (*Filosoficky Casopis,* no. 3, 1955) hay que estimar ante todo el intento de captar la relación entre lo lógico y lo histórico en varios campos científicos y explicar cómo está preparada en la filosofía clásica alemana la solución de Marx. V. Ruml polemiza contra la separación y contraposición metafísica de lo lógico y lo histórico. "La teoría mantiene en la forma lógica el carácter histórico del objeto... En la obra de Marx los pasos básicos en la construcción de la teoría están enlazados con el profundizado conocimiento de la historia del objeto. Los dos lados se condicionan recíprocamente en el curso del conocimiento" (*ibid.,* págs. 247, 250). Por lo que hace al problema de lo histórico y lo lógico en *El Capital* de Marx, el artículo de V. Ruml anticipa algunos problemas que

Aunque es posible declararse de acuerdo con la convincente exposición de Grusin en la mayoría de los casos, sin embargo, sus concepciones son problemáticas en algunos puntos e imponen una discusión. Vamos a concentrarnos en torno a la discusión de esos puntos.

En la interpretación de Grusin tiene una importancia fundamental la distinción entre la "historia del objeto" ("istoriia predmeta") y el "objeto devenido" ("stavšii predmet"). En el estudio de los procesos históricos del desarrollo de un objeto, el pensamiento se enfrenta "con dos tipos de material estudiado: los hechos y las relaciones de la historia empírica del objeto, que se desarrollan en una determinada sucesión temporal, y los hechos y las relacio-

---

Grusin, por ejemplo, pone como objeto de su investigación. El trabajo de Otto Morf *Das Verhältnis von Wirtschaftheorie und Wirtschatfsgeschichte bei K. Marx* (trad. cast. con el título de *Historia y dialéctica en la economía política*, Barcelona-México: Grijalbo, Col. "Teoría y Realidad"), compara la concepción de Marx con otros numerosos intentos de resolver el problema de la relación teoría-historia (por ejemplo, la discusión sobre el método de la economía política suscitada por Menger, los trabajos de Spann, Rothacker, etcétera). Morf sostiene que Marx ofrece una solución cualitativamente nueva que no se puede entender con los criterios y las categorías de la filosofía y la teoría pre-marxistas. También es simpática en este libro la defensa del dialéctico Marx frente a críticos limitadamente empiristas, como Schumpeter. Pero el trabajo de Morf presenta la debilidad de que recoge acríticamente la interpretación de la dialéctica propia de Marcuse y de Lukács de *Historia y consciencia de clase* (no hay dialéctica más que donde hay pensamiento, sujeto humano). No existe una lógica dialéctica, pues Marx concibe la dialéctica siempre de modo concreto. (Pág. 58.) La concreción así entendida, y ligada a una dialéctica pseudomaterialista del objeto y el sujeto, es sólo una cómoda escapatoria para evitar todo el complejo de la problemática lógica subyacente. Es un defecto del trabajo el que el autor no trabaje en absoluto con los *Grundrisse* de Marx. El punto de vista que aquí expresa Morf puede ser tanto una etapa de acercamiento al marxismo como una etapa de alejamiento de él. No se puede decidir en abstracto si se trata de lo uno o de lo otro. Grusin sigue estudiando esta problemática en *Očerki, logiki istoričéskogo issledovaniia* (Moscú 1961), particularmente en el capítulo VII.

nes del objeto dados simultáneamente al investigador, a menudo de modo inmediato".[25] El investigador ha de partir de ambos tipos de hechos en la reproducción intelectual del desarrollo del objeto. Distinguirá, pues, entre "una relación cuyos miembros están vinculados por la sucesión temporal, esto es, por la relación de lo precedente a lo siguiente", y una relación "que se reproduce constantemente en condiciones que también se repiten y cuyos dos miembros son simultáneamente dados al investigador". Grusin llama la atención sobre el hecho de que la misma distinción es muy relativa. "El concepto de 'objeto devenido' contiene representaciones también del desarrollo del objeto, de cada punto de ese desarrollo, pero precisamente del punto, esto es, de las conexiones simultáneas (con independencia del estadio de su desarrollo), y no de conexiones temporales. Tal vez fuera más adecuado el término 'estructura del objeto', pero también él tiene sus inconvenientes", añade Grusin.[26]

La distinción entre el "objeto devenido" y la "historia del objeto" resulta en la exposición de Grusin clave de la caracterización de algunos aspectos específicos del análisis teórico del capitalismo por Marx.

Ante todo, Grusin supone que, en dependencia del carácter objetivo de los procesos analizados, el análisis de Marx distingue procesos varios, a saber, los procesos reproducibles en el pensamiento mediante la investigación de la "historia" y los procesos reproducibles mediante la investigación del "objeto devenido". La investigación de los cambios de la duración de la jornada de trabajo en la historia del capital es para Grusin ejemplo de una investigación que se basa necesariamente en la "historia del objeto", mientras que el estudio del proceso "dinero-capital" tiene para Grusin otro carácter: tiene que ser reproducido en el pensamiento mediante la investigación de las relaciones y conexiones "de-

[25] B. A. Grusin, *op cit.*, pág. 47.
[26] *Ibid.*, pág. 47.

venidas", sin atender a la historia de la génesis del capitalismo.[27]

Grusin reconoce además la existencia de algunos otros procesos que no es posible reproducir en el pensamiento sino mediante la investigación de las relaciones de la "historia del "objeto devenido" y de la "historia del objeto". También hay procesos que se pueden reproducir *tanto* mediante la investigación de las relaciones del "objeto devenido" *cuanto* mediante la investigación de las relaciones de la "historia del objeto".[28]

Cuando están dados a la vez el "objeto devenido" y la "historia del objeto", el investigador puede tomar como objeto inmediato de su estudio *tanto* el "objeto devenido" *cuanto* la "historia del objeto", según el objetivo de la investigación. "Así hallamos en *El Capital* de Marx", escribe Grusin, "no pocos casos en los cuales un mismo objeto es analizado doblemente, una vez en sus conexiones y relaciones «devenidas», otra vez en sus conexiones y relaciones históricas. Se puede aducir como ejemplo los capítulos 1 y 2 del volumen primero. El objeto de la investigación es el mismo en ambos, los procesos de desarrollo de la mercancía. Pero en el capítulo 1 esos procesos se reproducen mediante el análisis de la mercancía como hecho dado, en las condiciones de su existencia... En el capítulo 2, por el contrario, el objeto inmediato de la investigación es el proceso histórico-concreto del origen y desarrollo de la mercancía."[29]

En la distinción entre el "objeto devenido" y la "historia del objeto" funda Grusin su clasificación de los procedimientos "lógicos" e "históricos". "La distinción entre el objeto devenido y la historia del objeto es en todos los casos estudiados no sólo esencial, sino también necesaria si no queremos confundir en un solo montón todos los procedimientos

[27] *Ibid.*, pág. 48.
[28] *Ibid.*, pág. 48.
[29] *Ibid.*, pág. 49.

y todos los procesos de la investigación científica, sino que deseamos poner de manifiesto las leyes reales del pensamiento dialéctico... Toda investigación es un *proceso según leyes* que presupone la resolución de cuestiones lógicas e históricas precisamente determinadas y en una sucesión también plenamente determinada. La división del material de la investigación en «objeto devenido» e «historia del objeto» abre, pese a su carácter aproximado y condicionado, el camino del análisis real de lo lógico. Lo lógico se divide ahora en dos grandes rúbricas: «los procedimientos lógicos» y «los procedimientos históricos». Unos y otros están al servicio de la reproducción intelectual de procesos de desarrollo. Pero los procedimientos lógicos realizan esa tarea mediante el análisis del «objeto devenido», mientras que los procedimientos históricos analizan la «historia del objeto».[30]

La interpretación de Grusin introduce importantes distinciones donde los anteriores estudios de esta problemática no solían llegar a distinción alguna. A pesar de ello hemos de someter el análisis de Grusin a un análisis crítico desde el punto de vista de sus limitaciones, porque esta interpretación tiene el defecto de quedarse a medio camino en sus distinciones y no llevarlas lo suficientemente adelante.

Pese a todas las reservas que enuncia sobre su condicionada relatividad, Grusin opera con la contraposición "objeto devenido" "historia del objeto" como con una simple alternativa, y eso simplifica y deforma la relación entre la historia y la estructura del objeto. Propiamente el concepto de lo "histórico" aparece en la exposición de Grusin con dos significaciones: (a) con la significación estrecha de procesos de la superficie apariencial que existen en las relaciones de la sucesión temporal[31] y (b) con la significación, más amplia, de procesos de desarrollo y conexiones objetivamente existentes.[32]

[30] *Ibid.*, pág. 50.
[31] *Ibid.*, pág. 48.
[32] Cfr., pág. 45: "El concepto de lo histórico no se agota por

Se comprende que la mezcla de esas dos significaciones del concepto de lo "histórico" y el paso de una a otra significación introduzcan imprecisión en las consideraciones de Grusin. Éste formula, por ejemplo, confusamente "la unidad de lo lógico y lo histórico" así como la contraposición entre el "objeto devenido" y la "historia del objeto" que es la base de su exposición. Para evitar esa imprecisión y nebulosidad es necesario distinguir más exactamente de lo que es posible con la simple contraposición entre "objeto devenido" e "historia del objeto". Hay que distinguir por lo menos:

A. La prehistoria del objeto devenido.[33]
B. La historia del objeto devenido.

A y B poseen, además, los estratos siguientes:

a) la superficie apariencial fáctico-empírica,
b) las leyes esenciales internas, así como las formas estructurales y genéticas que aparecen en la superficie fáctico-empírica.

En el análisis marxiano del capitalismo pertenecen a la prehistoria del objeto devenido todos los procesos objetivos de desarrollo que conducen a la génesis del capitalismo y son anteriores al movimiento del capital sobre su propia base. En cuanto que el capital se mueve sobre su propio fundamento[34] empieza la historia del objeto devenido. Ésta

---

la mera sucesión empírica de los fenómenos, acontecimientos y situaciones de la realidad objetiva. Su extensión es bastante más amplia. Contiene toda la multiplicidad de las formas de los procesos objetivos legaliformes de desarrollo." Cfr. también sobre las "Formas de la investigación científica", pág. 46.

[33] "Objeto devenido" en el sentido, aquí, de "forma devenida", cfr. *supra*.

[34] Con el léxico de Marx: el capital se crea él mismo los presupuestos y las condiciones que corresponden a su naturaleza inmanente: Cfr. *Grundrisse*, pág. 363.

posee varias fases: desde las fases iniciales, pasando por las fases de madurez clásica hasta las fases de descomposición y transición hacia "otro objeto".

Si analizamos a la luz de estas distinciones más ricas y exactas los ejemplos de análisis marxiano aducidos por Grusin llegamos a una caracterización lógica con algunas discrepancias respecto de la suya.

La tesis de Grusin de que la investigación marxiana del proceso de cambio de la jornada de trabajo no se puede llevar a cabo con el material del "objeto devenido" sino que exige dirigir la atención al material "histórico"[35] resulta insostenible.

Si estudiamos la exposición marxiana sobre la jornada de trabajo[36] desde el punto de vista que aquí nos interesa, comprobamos que Marx empieza por proceder a un análisis lógico, teórico, del problema de la duración de la jornada de trabajo y de los cambios de la misma. De la investigación de la esencia de la relación capitalista, del estudio del mecanismo del *capitalismo devenido* infiere Marx el conocimiento fundamental sobre la duración de la jornada de trabajo y sus variaciones, a saber, que el carácter del intercambio de mercancías no arroja límite alguno a la jornada de trabajo ni tampoco, por lo tanto, al plustrabajo. El capitalista aspira a una prolongación máxima de la jornada de trabajo, realizando sus derechos, coherentes con el tráfico mercantil. El trabajador, por el contrario, aspira a limitar la jornada de trabajo a una duración "normal". "Y así, en la historia de la producción capitalista *la regulación de la jornada de trabajo se presenta como lucha en torno a la limitación de la jornada de trabajo,* una lucha entre el capitalista colectivo, o sea, *la clase de los capitalistas,* y el trabajador colectivo, o sea, la clase obrera.[37]

[35] B. A. Grusin, *op cit.*, pág. 48.
[36] K. Marx, *Das Kapital,* Band I, cap. VIII.
[37] *Ibid.*, pág. 249.

Este análisis teórico, esa derivación lógica es una refiguración de las conexiones legaliformes que existen objetivamente en el proceso histórico real. En este sentido el desarrollo lógico de Marx está siempre, de un modo u otro, inserto en la historia real, es *reflejo* de la historia real.

El aducido desarrollo lógico del conocimiento de que la duración de la jornada de trabajo y su variación es en el capitalismo resultado de la lucha de clases se ilustra luego en la exposición marxiana mediante concretos acontecimientos históricos de la superficie empírica externa de la historia; Marx completa al mismo tiempo con esa ilustración su análisis teórico (pues tampoco en este contexto se queda siempre en la superficie histórica). Así se ocupa, primero, del "Factory Act" inglés de 1850, comparándolo con el "Réglement organique" de 1831, la legislación laboral que reguló las relaciones de trabajo en los principados danubianos. En ese contexto formula conocimientos que completan el anterior análisis de la específica esencia de la apropiación capitalista del plustrabajo, o sea, conocimientos que corresponden al análisis *lógico*. Las ulteriores divisiones del capítulo llaman la atención sobre el hecho de que la problemática de la jornada de trabajo en el capitalismo devenido, maduro, se diferencia en muchos respectos de esa misma problemática en los comienzos del capitalismo, en el periodo en el cual el capital se encontraba en un estado embrionario.[38] Así, pues, mientras que en la anterior exposición el análisis lógico se completaba con la explicación de la diferencia específica de la apropiación *capitalista* (existente en el capitalismo maduro devenido) del plustrabajo por la prolongación de la jornada de trabajo de las formas *precapitalistas*, ahora se complementa con la explicación de la especificidad de las diversas fases de la historia del capitalismo. Al final, las últimas subdivisiones del capítulo tratan de la influencia de la legislación fabril inglesa en otros países, o sea, de fenó-

[38] *Ibid.*, pág. 286.

menos de la superficie empírica apariencial; pero también en este contexto se complementa el anterior análisis lógico mediante algunas nuevas generalizaciones.

Como se ve, la parte estudiada del análisis marxiano del capitalismo se basa tanto en el análisis de las relaciones en el "objeto devenido" como en el análisis de los acontecimientos de la historia empírico-concreta, y precisamente de la historia del capitalismo y de la historia de las formas precapitalistas.

Lo mismo se puede decir, en principio, de la investigación del proceso "dinero-capital" por Marx. Grusin fundamenta su contraria interpretación del modo siguiente: "La relación histórica, a saber, que el dinero es la primera forma de manifestación del capital, es al mismo tiempo una relación del objeto devenido, esto es, una relación que reproduce las condiciones en constante repetición. «Todo nuevo capital», escribe Marx, «entra en primera instancia en el escenario, esto es, el mercado, el mercado de mercancías, el del trabajo o el del dinero, en forma de dinero, como dinero que mediante determinados procesos ha de convertirse en capital»" (*Das Kapital,* Band I, 161). Esa propiedad del proceso permite reproducirlo mentalmente mediante la investigación de las relaciones y conexiones "devenidas", *sin necesidad* de tener en cuenta la historia de la génesis del capital."[39] (Cursiva mía, J. Z.)

Para apoyar su interpretación, Grusin apela al mismo Marx. "Históricamente", dice Marx, "el capital se enfrenta siempre a la propiedad de la tierra por de pronto en forma de dinero, como *riqueza monetaria,* capital mercantil y capital usurario. Pero no hace falta considerar la historia del nacimiento del capital para ver que el dinero es su primera forma de manifestación. Esa misma historia se desarrolla diariamente ante nuestros ojos."[40]

[39] B. A. Grusin, *op. cit.,* pág. 48.
[40] K. Marx, *Das Kapital,* Band I, pág. 161.

Marx afirma ahí, simplemente, que el dinero es la primera forma del capital, su forma de partida, su forma germinal, tanto en el capitalismo devenido como en la génesis histórica del capitalismo. Nada más y nada menos. Pero Grusin da erróneamente a esas palabras de Marx otra interpretación, a saber, que no es necesario atender a la génesis histórica del capital para exponer el proceso "dinero-capital" (o sea, en el desarrollo lógico del capital a partir del dinero). En realidad, lo que Marx subraya es a la inversa, que el proceso "dinero-capital" no se puede exponer sin la investigación de determinadas condiciones y determinados hechos empíricamente dados, sin insertar esos hechos históricos en la exposición teórica.[41]

También en este caso es evidente que la exposición teórica del proceso "dinero-capital" por Marx presupone tanto el análisis de las relaciones en el "objeto devenido" cuanto el análisis de los acontecimientos de la historia empírica, y ante todo la *génesis histórica* del capitalismo. En las posteriores fases del análisis teórico de las funciones del dinero y de la relación dinero-capital en el capitalismo devenido y maduro (crédito, capital monetario como mercancía, etcétera), el análisis teórico va acompañado por los datos histórico-factuales, mediante los cuales se ilustra el desarrollo lógico.

Mientras que la interpretación de Grusin contempla como caso especial el que la reproducción teórica se realice mediante la investigación simultánea de la relación del "objeto devenido" y de la "historia del objeto",[42] nosotros lle-

[41] Cfr. *supra*, págs. 68-69 donde se aclara también en qué se diferencian los acontecimientos históricos de este tipo de aquellos otros que ilustran simplemente la derivación lógica. En otro lugar de su artículo afirma Grusin la legitimidad de la presencia de acontecimientos histórico-factuales en la derivación teórica del capital a partir del dinero, pero infiere de ello la consecuencia de que su contraposición en alternativa excluyente "reproducción mediante la investigación de la historia del objeto/reproducción mediante la investigación del objeto devenido" es insatisfactoria.

[42] Grusin escribe (pág. 48) que Marx "no se ocupa del aspecto de un proceso tan complicado como lo es el de subordinación y

gamos a la conclusión de que es un principio general del análisis materialista dialéctico de Marx, aplicado en todas sus manifestaciones, el que las relaciones del "objeto devenido", expresas en el desarrollo lógico, se estudien *siempre* en una *unidad,* determinada y diferenciada según el carácter de la relación, con la historia del objeto, teniendo que distinguirse esta "historia del objeto", a su vez, según sus diferentes capas y fases.

En este análisis del carácter insatisfactorio de la contraposición por Grusin entre "objeto devenido" e "historia del objeto" nos hemos ocupado principalmente del segundo polo, la "historia del objeto", con objeto de poner de manifiesto la especificidad del análisis dialéctico-materialista de Marx. Pero para caracterizar la especificidad de la vinculación de lo lógico con lo histórico en el análisis de Marx hemos de dedicar más precisa atención a la *nueva concepción de lo lógico* dimanante de la nueva forma lógica del "conocimiento conceptuante" que hallamos en el análisis del capitalismo por Marx. Luego volveremos a considerar algunos de los problemas ahora tratados, particularmente la interpretación por Grusin de la exposición de Engels sobre los dos modos posibles de la investigación, el lógico y el histórico.

transformación de determinadas relaciones (derivadas o secundarias) a partir de otras (dominantes), procesos que en el pensamiento se reproducen mediante la investigación simultánea de las relaciones tanto del "objeto devenido" como de la "historia del objeto".

6

El carácter de la derivación dialéctica y de las transiciones dialécticas

Además del método deductivo tradicional Marx utiliza un método específico de derivación al que se suele llamar dialéctico (materialista-dialéctico). Esta derivación dialéctica, el desarrollo de las ideas, tiene en el sistema de Marx la función dominante, mientras que la deducción tradicional tiene una función subordinada, auxiliar.[1]

El carácter específico de la derivación dialéctica por Marx se ha caracterizado ya parcialmente en el capítulo sobre el problema del punto de partida y sobre la relación entre el procedimiento de exposición teórica y el decurso de la historia real (particularmente en las partes sobre la reforma lógica marxiana del "concepto"). Ahora vamos a completar aquella caracterización mediante un análisis de diferentes aspectos.

Ante todo hay que comprobar que la derivación dialéctica marxiana no es una demostración en sentido euclídeo. Para Marx la deducción more geométrico no es ni mucho menos la única forma de derivación científica, ni tampoco la principal. En esta cuestión Marx enlaza con la crítica del

[1] Más sobre esto en el cap. 8.

método axiomático practicada por la filosofía clásica alemana, particularmente por Hegel.

Wolff identificaba todavía el método científico en general con el método matemático euclidiano. Wolff admite que la ciencia no puede existir sino mediante la demostración de las consecuencias de determinados principios inmutables.[2] Kant ha intentado demostrar que una ciencia así entendida es impotente en la aplicación a cuestiones ontológicas y de algunos otros tipos.[3] Hegel limita la capacidad de este método matemático —en otro tiempo tenido por el único y exclusivo método científico— al terreno, escasamente importante, de los objetos del entendimiento. Para el conocimiento de los objetos de la razón —entre los cuales incluía, además de los problemas filosóficos, otras muchas cuestiones teóricas— Hegel consideraba adecuado el nuevo método dialéctico que él había elaborado.

Marx no construye su sistema científico de economía política por medio del método axiomático, sino utilizando la nueva derivación dialéctica, considerando su derivación

[2] Cfr. Christian Wolff, *Philisophia rationalis sive logica.* Discursus praeliminaris de philosophia in genere, § 30: "Per scientiam hic intelligo habitum asserte demonstrandi, hoc est, ex principiis certis et immotis per legitimam consequentiam inferendi" (Entiendo por ciencia este hábito de demostrar con certeza, esto es, mediante consecuencia legítima a partir de principios seguros e inmutables). § 139: "Methodi philosophicae eadem sunt regulae, quae methodi mathematicae" (Las reglas del método filosófico son las mismas del método matemático). *Logica* § 792: "Apparet itaque, methodum, quam in discursu praeliminare philosophicam diximus, latius patere atque adeo generali nomine scientifican recte apellari" (Resulta, pues, que el método que en el discurso preliminar llamamos filosófico es más amplio y se le puede designar correctamente con el nombre de método científico).

[3] Las consideraciones de Kant sobre la diferencia entre el conocimiento filosófico y el matemático (*Kritik der reinen Vernunft,* II. Doctrina trascendental del método, Leipzig 1944, págs. 658-659) están hoy completamente caducadas, superadas por el hecho de que la matemática ha abandonado resueltamente y hace tiempo el campo de la intuibilidad.

dialéctica *materialista* no sólo diferente de la de Hegel, sino contrapuesta a ella, como su contrario propiamente.

Antes de ocuparnos de un modo global de la diferencia y del carácter contrapuesto de las concepciones hegeliana y marxiana de la derivación dialéctica y de las transiciones dialécticas vamos a considerar con más atención las formas lógicas y el carácter lógico de algunos razonamientos dialécticos de Marx, empezando por alguna de sus propiedades más externas.

Vamos a estudiar la estructura lógica de la exposición marxiana de la teoría del valor hasta la explicación de la génesis del dinero mediante la derivación dialéctica de la forma monetaria del valor, y atenderemos en particular al qué y al cómo de la aplicación de nuevas formas lógicas específicas en esa derivación.

La diferencia con la deducción tradicional aparece del modo más claro en la parte estudiada de la teoría marxiana del valor cuando Marx expone las transiciones de las formas del valor.[4] El objetivo de esa parte es "conseguir lo que la economía burguesa no ha intentado siquiera, a saber, mostrar la génesis de esta forma monetaria, o sea, el desarrollo de la expresión del valor contenida en la relación de valor de las mercancías desde su figura más simple e insignificante hasta la deslumbradora forma monetaria. Con eso se disipa al mismo tiempo el enigma del dinero".[5] Así, pues, esta derivación dialéctica, este análisis dialéctico es la investigación de la génesis y el desarrollo de formas determinadas y, por lo tanto, el descubrimiento del enigma de un determinado objeto.[6]

Marx empieza el análisis con la "forma simple, singular o casual del valor". ¿Qué es lo que fundamenta la elección de ese punto de partida? En la relación de valor de la mer-

[4] K. Marx, *Das Kapital,* Band I, págs. 62-84.

[5] *Ibid.,* pág. 62.

[6] Esto es también una especie de "demostración". Cfr. *ibid.,* pág. 63.

cancía con cualquier otra mercancía está según Marx "manifiesta... la más simple relación del valor".[7] ¿Qué carácter lógico posee ese ser "manifiesto", esa evidencia? No tiene ningún carácter puramente lógico, como sería el caso si se dedujera de axiomas lógicos y ontológicos presupuestos, indeducibles. Posee en cambio, como mostraremos, un carácter lógico-histórico.

Marx continúa entonces el análisis de esa simple forma del valor con la afirmación[8] de que las dos mercancías desempeñan funciones diferentes. El valor de la primera mercancía se expresa como valor relativo, o, dicho de otro modo: esta mercancía se encuentra en la forma relativa del valor. La otra mercancía funciona como equivalente, se encuentra en la forma de equivalente. Se trata de polos contrapuestos e inseparables de la misma expresión del valor. Marx da entonces una detallada caracterización cualitativa y cuanti-

[7] *Ibid.*, pág. 62.

[8] Sobre las dificultades de ese análisis cfr. K. Marx, *Das Kapital*, Band I, ed. de 1867, págs. 15, 19: "Esta forma es algo difícil de analizar, porque es simple. Es en cierto sentido la forma celular o germinal, o, como diría Hegel, el *En-sí del dinero*. Las diversas determinaciones contenidas en ella están encubiertas, sin desarrollar, son abstractas y, por lo tanto, no se pueden fijar separadamente sino mediante esfuerzos de la capacidad de abstracción... Éste es el punctum saltans de todas las dificultades que obstaculizan la comprensión de la forma del valor. Es relativamente fácil distinguir el valor de la mercancía de su valor de uso, o del trabajo que forma el valor de uso del mismo trabajo en cuanto calculado sólo como gasto de fuerza de trabajo humana en el valor de la mercancía. Si se considera el trabajo o la mercancía en una de esas formas, no se los considera al mismo tiempo en la otra, y viceversa. Estos opuestos abstractos se separan por sí mismos y es, por lo tanto, fácil mantenerlos separados. Distinta es la situación en el caso de la forma del El valor del uso o cuerpo de la mercancía desempeña aquí una función nueva. Se convierte en forma de manifestación del valor de la mercancía, esto es, en su propio contrario. Del mismo modo que el trabajo útil concreto contenido en el valor de uso se convierte en su propio opuesto, en mera forma de realización de trabajo humano abstracto. En vez de separarse, las determinaciones opuestas de la mercancía se reflejan aquí recíprocamente."

tativa de la forma relativa y de la forma equivalente del valor; y luego atiende a la *totalidad* de la forma simple del valor.

Marx concluye del modo siguiente el análisis de la forma primera y simple del valor: "Pero la forma singular del valor pasa por sí misma a una forma más completa. Por medio de ella el valor de una mercancía *A* se expresa simplemente por una mercancía de *otra* clase. Es del todo indiferente la especie de esta segunda mercancía, ya sea levita, hierro o trigo, etcétera. Según, pues, que entre en *relación de valor* con ésta o esa otra especie de mercancía se tienen *diversas expresiones simples del valor de una y la misma mercancía.* El número de sus posibles expresiones de valor está limitado sólo por el número de las diversas clases o especies de mercancías. Así, pues, su *singular* expresión de valor se convierte en la serie, siempre prolongable, de sus diversas expresiones simples del valor."[9] Así obtenemos la forma total o desplegada del valor.

Marx expone del modo siguiente la transición de la segunda forma del valor a la tercera, a la forma general, tras haber indicado las "deficiencias" de la forma segunda: "...Cuando un hombre cambia su lino por otras muchas mercancías y *expresa,* por tanto, *su valor* mediante una serie de otras mercancías, necesariamente los otros muchos propietarios de mercancías cambian las suyas por lino y expresan por tanto *los valores* de sus diversas mercancías *en una misma tercera mercancía,* el lino. Invirtamos, pues, la serie: *20 codos de lino = 1 levita* o = *10 libras de té* o = etcétera, esto es, expresemos la relación inversa ya contenida objetivamente en la serie misma, y obtendremos: C. LA FORMA GENERAL DEL VALOR."[10]

Marx dice, por último, sobre la transición de la tercera forma a la forma del valor: "La clase *específica* de mer-

[9] K. Marx, *Das Kapital,* Band I, pág. 76. Más detalladamente tratado en la primera edición, pág. 77.

[10] *Ibid.,* pág. 79.

cancía con cuya forma natural se une la forma equivalente se convierte en mercancía-dinero, funciona como dinero. El desempeñar dentro del mundo de las mercancías la función de equivalente general se convierte en su específica función social y, por lo tanto, en monopolio social suyo. De entre las mercancías que en la forma segunda figuran como particulares equivalentes del lino y que en la forma tercera expresan juntas su valor en lino hay una que ha conquistado históricamente ese lugar privilegiado: el *oro.*"[11] Así llegamos a la forma-oro.

Planteemos ahora la cuestión: ¿Qué carácter lógico tiene esa derivación?

Marx presenta el desarrollo de las formas del valor como expresión de una determinada *necesidad.* ¿Qué carácter tiene esa necesidad? Ya a primera vista se aprecia que no se trata de la necesidad analítica kantiana. Por el texto que llevamos citado no se aprecia aún que no se trata tampoco de la necesidad dialéctica hegeliana del desarrollo inmanente de los conceptos y de las formas mentales; pero lo mostrará claramente el ulterior estudio del carácter lógico de esta derivación marxiana.

Marx enlaza con la derivación dialéctica de la forma monetaria del valor (capítulo 1) la exposición (capítulo 2) de la esencia y el desarrollo del proceso de intercambio. También en este contexto se ocupa de análisis del dinero. Escribe Marx: "El dinero cristalizado es un producto necesario del proceso del intercambio en el cual distintos productos del trabajo se equiparan materialmente y, por lo

[11] *Ibid.*, págs. 83-84. La derivación dialéctica de la forma monetaria por Marx es un ejemplo adecuado para el análisis del carácter lógico específico de la derivación dialéctica marxiana entre otras cosas porque Marx ha elaborado y formulado varias veces esta problemática (*Zur Kritik...*, *Grundrisse*, *Das Kapital*, 1ª ed. 1867 y 2ª ed. alemana, "Randglossen zu Wagner...", etcétera). Estas distintas elaboraciones, a las que nos referiremos en el curso de nuestra investigación, facilitan la interpretación y contribuyen a su objetividad.

tanto, se transforman materialmente en mercancías. La ampliación y profundización históricas del intercambio desarrolla la contraposición de valor de uso y valor latente en la naturaleza de la mercancía. La necesidad de expresar externamente esa contraposición para el tráfico empuja hacia una forma autónoma del valor de la mercancía, y no para ni descansa hasta que lo consigue definitivamente mediante el desdoblamiento de la mercancía en mercancía y dinero. En la misma medida, por lo tanto, en que se realiza la transformación de los productos del trabajo en mercancías, se realiza la transformación de la mercancía en dinero."[12]

¿En qué relación se encuentran a) el desarrollo de las formas del valor, tal como se habla de él en el capítulo 1, y b) el desarrollo del proceso de intercambio tal como se ocupa de él el capítulo 2? ¿En qué relación están la "consecuencia necesaria" de a) con la "consecuencia necesaria" de b) y la "génesis" de a) con la "génesis" de b)?

Nos encontramos con *dos conexiones necesarias* inseparablemente unidas. Las llamaremos "secuencia necesaria lógico-dialéctica" y "secuencia necesaria histórica". (Lo mismo las génesis.)

La derivación necesaria lógico-dialéctica aplicada en la derivación marxiana de la forma monetaria del valor en el capítulo 1 expresa concentradamente el carácter inmanente de la forma del valor (este carácter es una determinada contradicción específica, y la solución de esta contradicción tiene lugar por el desarrollo de determinadas formas). Este carácter inmanente de la forma del valor tiene la forma externa de la consecuencia entre conceptos, categorías, formas intelectuales. Pero por su contenido la secuencia necesaria lógico-dialéctica es reflejo de las conexiones necesarias de

[12] *Ibid.*, págs, 101-102. Cfr. *Zur Kritik...*, pág. 47: "La paulatina ampliación del intercambio, el aumento de los actos de intercambio y la multiplicación de las mercancías que entran en el tráfico desarrollan por lo tanto la mercancía como valor de cambio, empujan a la formación del dinero y tienen un efecto disolutivo del intercambio inmediato."

las formas reales, y precisamente de su interna estructura procesual. Depende pues de la nueva concepción de la estructura ontológica de la realidad.[13] El carácter específico de la derivación lógico-dialéctica marxiana no se puede captar si nos mantenemos en el terreno de las representaciones ontológicas de la ciencia galileo-cartesiana (particularmente si nos atenemos a sus concepciones sobre el movimiento y la causalidad) y en el terreno de la limitada concepción de lo lógico y de la derivación lógica que corresponde a aquellas representaciones. Marx enlaza con las innovadoras ideas sobre la estructura ontológica de la realidad que, frente a la ciencia galileo-cartesiana y a su interpretación de la causalidad y del movimiento, han defendido Leibniz en la *Monadología* y luego la filosofía clásica alemana, particularmente Hegel.

La génesis de una determinada forma, tal como la reproduce la derivación lógico-dialéctica, no es, pues, *idéntica* con la génesis histórica, pero tampoco es su simple abreviatura, su expresión liberada de casualidad,[14] sino que es la *"expresión ideal"* de esa génesis. En la derivación necesaria lógico-dialéctica se hace abstracción de numerosos factores y circunstancias que han desempeñado su función en la realización de las formas estudiadas en la historia real. Esa abstracción no se funda en la debilidad del entendimiento humano (como lo interpreta, por ejemplo, Grossmann),[15] etcétera, sino

[13] Cfr. particularmente los caps. 3 y 7.

[14] La forma de expresión abreviada, sin casualidades, de la génesis histórica de la forma monetaria del valor es precisamente el 2º capítulo. Pero no es una expresión depurada de *todas* las casualidades o contingencias. Es, por ejemplo, contingente, en primer lugar, que el oro se convierta en equivalente general. Pero *esta* casualidad es un momento legítimo del desarrollo necesario. Se mantiene también en la derivación lógico-dialéctica. Cfr. Marx sobre la diferencia de las transiciones en las formas I-II-III, cuando se trata de "transformaciones esenciales", y la transición III-IV (*Das Kapital,* Band I, pág. 84).

[15] H. Grossmann, *Das Akkumulations— und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems,* Leipzig 1929, pág. VI.

que es necesaria como primer paso para la captación del desarrollo histórico y de las formas reales en toda su complejidad, en su esencia general y en su singularidad. No es posible explicitar de otro modo la forma específica del "conocimiento conceptuante" del movimiento real. La justificación de esa abstracción consiste, pues, en que el pensamiento humano no dispone de ningún otro camino hacia la asimilación teórica de hechos del tipo de la génesis y la naturaleza del dinero. El único camino es la elaboración del "conocimiento conceptuante" de la realidad.

La relación de consecuencia que es la forma lógica específica del "conocimiento conceptuante" de Marx en las partes de derivación lógico-dialéctica es, pues, una relación de consecuencia histórico-necesaria *sui generis*. La explicitación de la "expresión ideal" de la realidad investigada por medio de la relación de consecuencia lógico-dialéctica y de las transiciones lógico-dialécticas es el presupuesto necesario para conceptuar la historia real; la "expresión ideal" no se puede obtener sino partiendo de la investigación de la historia real.

Engels ha ofrecido una excelente caracterización de la relación de consecuencia lógico-dialéctica utilizada por Marx en la teoría del valor, al reprochar a Schmidt y a Sombart el olvidar que "aquí no se trata sólo de un proceso puramente lógico, sino de un proceso histórico y su reflejo explicativo en el pensamiento, la persecución lógica de sus conexiones internas".[16]

La interpretación de esa caracterización por Engels presupone que podamos responder a cuestiones como la del *modo* como Marx considera posible perseguir lógicamente la conexión interna del proceso histórico y dar de ese modo un reflejo intelectual explicativo del proceso histórico. En el descifrado de la caracterización de Engels está, pues, contenida toda la problemática de la novedad y del carácter

[16] K. Marx, *Das Kapital*, Band III, pág. 905.

específico de la forma lógica marxiana de la "expresión ideal", y del "conocimiento conceptuante".

No se trata de un proceso puramente lógico y, al mismo tiempo (podemos añadir), tampoco de un proceso puramente histórico, sino de la "expresión ideal" del proceso histórico.

Formular la "expresión ideal" significa para Marx "descubrir la conexión necesaria interna".[17] "Perseguir lógicamente la conexión interna del proceso histórico" es, pues, otra manera de designar la tarea consistente en desvelar la necesaria conexión interior. Si no queremos trabajar con tautologías y nada más, hemos de indicar que Marx ha entendido también de un modo nuevo "la conexión necesaria interna", y que ese modo nuevo es específico suyo. La nueva idea fundamental de Marx sobre la estructura ontológica de la realidad da de sí la nueva y específica concepción lógica, igual que la nueva y específica concepción de la "investigación de conexiones internas del proceso histórico".

Volvamos a nuestro ejemplo de la derivación lógico-dialéctica de la forma monetaria del valor. ¿Se expresan en ella las causas por las cuales la forma de manifestación simple y casual del valor fue necesariamente desplazada por la forma desarrollada del valor? Podemos contestar que no, o que, a lo sumo, parcialmente. El verdadero interés de Marx se concentra aquí sobre la "génesis" en otro sentido, sobre la conexión interna, sobre la *essentia*, podríamos decir, de ese proceso histórico. Pero sería más exacto decir que hemos formulado mal el problema, con demasiada imprecisión. Marx distingue entre la legalidad evolutiva interna y la causalidad externa, e investiga en realidad la necesidad de la génesis histórica del dinero *tanto* en la parte de deri-

[17] Cfr. K. Marx, *Das Kapital*, Band I, ed. de 1867, pág. 34. Cfr. también *Grundrisse*, pág. 217, donde dice lo siguiente sobre la derivación del concepto general de capital partiendo del dinero: "Este proceso dialáctico de génesis es sólo la expresión ideal del movimiento real en el que deviene el capital."

vación lógico-dialéctica del capítulo 1 *cuanto* en las partes de desarrollo histórico del intercambio en el capítulo 2. Las dos partes juntas componen el análisis materialista-dialéctico del dinero (luego completado con el análisis de las determinaciones y funciones más concretas del dinero en el capitalismo). En este sentido podemos, pues, decir que la derivación lógico-dialéctica del capítulo 1 es un *momento* del análisis dialéctico-materialista, el cual no estaría completo si no estuviera acompañado en el capítulo 2 por la derivación del dinero en la forma de la relación de consecuencia "históricamente" necesaria.

Sólo si entendemos esa doble derivación, esa doble necesaria relación de consecuencia en su conexión indisoluble, en el espíritu de la teoría de la refiguración propia del materialismo dialéctico (y de la concepción materialista-dialéctica de la estructura ontológica de la realidad), entenderemos el análisis dialéctico-materialista de la forma monetaria del valor.

Si se separa lo uno de lo otro o si se contraponen, se deforma la orientación de la explicación científica marxiana. En cambio, el conocimiento de que sólo ambas derivaciones (y sus necesarias relaciones de consecuencia) dan en su unidad el completo análisis materialista-dialéctico de la realidad investigada es la garantía contra inferencias injustificadas, basadas en frases sueltas y aisladamente tomadas de Marx o Engels, sobre la estructura lógica del análisis marxiano; también se garantiza con ese conocimiento la comprensión correcta de cierta plurivalencia frecuente en el *modo de expresión* de Marx.

Así, por ejemplo, Marx y Engels formulan del modo siguiente la necesaria relación de consecuencia de la forma monetaria del valor:

a) "De la contradicción entre el carácter general del valor y su existencia material en una determinada mercancía, etcétera —estas categorías generales son las mismas que

luego aparecen en el dinero— resulta la categoría del dinero". O también.[18]

"La contradicción inmediata de la mercancía como unidad inmediata de valor de uso y valor de cambio, como producto de un trabajo privado útil... y como materialización inmediata y social de trabajo humano abstracto no descansa hasta que toma forma en la duplicación de la mercancía en mercancía y dinero".[19]

En cambio, en otras ocasiones, y como hemos visto, formulan la misma génesis, por ejemplo, del modo siguiente:

b) "El dinero cristalizado es un producto necesario del proceso de intercambio en el cual diferentes productos del trabajo son materialmente equiparados y, por lo tanto, materialmente convertidos en mercancías. La ampliación y profundización histórica del intercambio desarrolla la contraposición de valor de uso y valor latente en la naturaleza de la mercancía. *La necesidad de exponer externamente esta contraposición para el tráfico* empuja hacia una forma autónoma del valor de la mercancía, y no tiene punto de reposo hasta que la alcanza definitivamente mediante la duplicación de la mercancía en mercancía y dinero. Por eso, en la misma medida en que se produce la transformación de los productos del trabajo en mercancías se realiza también la transformación de la mercancía en dinero".[20] (Cursiva mía, J. Z.) O también:

"En el intercambio inmediato de productos cada mercancía es inmediatamente medio de cambio para su poseedor, equivalente para su no poseedor, pero sólo en la medida en que es valor de uso para él. Por eso el artículo de cambio no cobra todavía una forma de valor independiente de su propio valor de uso o de la necesidad individual del que

[18] K. Marx a F. Engels, 2-IV-1858, MEW vol. 29, Berlín 1963 pág. 315.

[19] F. Engels, "Konspekt über *Das Kapital* von Karl Marx, 1. Band", MEW, vol. 16, Berlín 1964, pág. 248.

[20] K. Marx, *Das Kapital*, Band I, págs. 101-102.

lo cambia. La necesidad de esta forma independiente se desarrolla a medida que aumentan el número y la variedad de las mercancías que intervienen en el proceso del cambio. La tarea se presenta al mismo tiempo que los medios de su solución. Nunca existe un tráfico en el que los poseedores de mercancías intercambien y comparen sus propios artículos con otros artículos diferentes sin que diversas mercancías de diversos poseedores se intercambien y comparen como valores, dentro de ese tráfico, con una única tercera especie de mercancías. Esta mercancía tercera, al convertirse en equivalente de diversas otras mercancías, cobra inmediatamente, aunque sea dentro de reducidos límites, la forma general o social de equivalente. Esa forma general de equivalente nace y perece con el contacto social momentáneo que le da origen. Compete transitoria y alternativamente a tal o cual mercancía. Pero con el desarrollo del intercambio mercantil se fija firme y exclusivamente en particulares especies de mercancías, o cristaliza en la forma monetaria".[21]

Por lo tanto, se puede decir que Marx y Engels formulan de maneras diferentes el mismo proceso de la génesis del dinero, según que quieran expresar ante todo la derivación (génesis) lógico-dialéctica en la forma de la "expresión ideal" de la realidad investigada o que atiendan principalmente a la génesis "histórica". Pero es absolutamente necesario recordar que esas dos formulaciones son unilaterales si se toman aisladamente; el análisis dialéctico-materialista viene dado por su unión y fusión inseparable, como ocurre en *El Capital*.

En sus manuscritos preparatorios Marx llama la atención sobre el hecho de que es posible *mal interpretar idealísticamente* las formulaciones del tipo a). En el capítulo sobre el dinero de los *Grundrisse* escribe (octubre de 1857), por ejemplo: "Más tarde, antes de dejar esta cuestión, será necesario corregir el estilo idealista de la exposición, el cual

[21] *Ibid*, pág. 103.

produce la apariencia de que se trata sólo de determinaciones conceptuales y de la dialéctica de esos conceptos. Ante todo la frase: el producto (o la actividad) deviene mercancía; la mercancía, valor de cambio; el valor de cambio, dinero".[22]

Por regla general, Marx y Engels consiguen mediante breves formulaciones del *mismo* proceso de la génesis del dinero evitar la unilateralidad indicada; así nos acercan a la complicada concepción —necesaria para la comprensión racional de la realidad— de la génesis del dinero en la unidad inseparable, complementaria y *específica* de la relación necesaria de consecuencia lógica y la histórica. Por ejemplo:

"La progresiva ampliación del intercambio, el aumento de éste y la multiplicación de las mercancías que intervienen en él desarrollan, por lo tanto, la mercancía como valor de cambio, empujan hacia la formación del dinero y tienen un efecto disolvente sobre el trueque directo. Los economistas suelen deducir el dinero de las dificultades externas con que tropieza el trueque ampliado, pero olvidan que esas dificultades nacen del desarrollo del valor de cambio y, por lo tanto, del trabajo social como trabajo general".[22a] O bien:

"La independización del valor de cambio de la mercancía en el dinero es ella misma producto del proceso del intercambio, del desarrollo de la contradicción entre valor de uso y valor de cambio contenida en la mercancía y de la contradicción, igualmente contenida en ella, consistente en que el trabajo determinado, particular, del individuo pri-

[22] K. Marx, *Grundrisse,* pág. 69.

[22a] K. Marx. *Zur Kritik der politischen Ökonomie,* pág. 36. Cfr. *Das Kapital,* Band I, ed. de 1867, pág. 44: "La mercancía es unidad inmediata de valor de uso y valor de cambio, o sea, de dos cosas contrapuestas. Por eso es una contradicción inmediata. Esta contradicción tiene que desarrollarse en cuanto que no se contempla, como hasta ahora, analíticamente, ya desde el punto de vista del valor de uso, ya desde el punto de vista del valor de cambio, sino que se refiere realmente como un todo a otras mercancías. Mas la relación real de las mercancías entre ellas es su proceso de intercambio".

vado tiene que presentarse como su contrario como trabajo igual, necesario, general y en esta forma social".[23]

Análogamente se expresa Engels en el prólogo al volumen II de *El Capital*:

"Marx estudió luego la relación de la mercancía con el dinero, y mostró que y por qué, en razón de su intrínseca propiedad de valor, la mercancía y el intercambio de mercancías han de producir la contraposición de mercancía y dinero".[24]

[23] K. Marx, *Theorien über den Mehrwert,* Teil 3, págs. 128-129: "La *independización del valor de cambio* de la mercancía en el dinero es ella misma producto del proceso del intercambio, del desarrollo de la contradicción del valor de uso y el valor de cambio contenida en la mercancía, y de la contradicción, igualmente contenida en ella, consistente en que el trabajo determinado, particular del individuo privado tiene que presentarse como su contrario como trabajo igual, necesario, general y en esta forma social."

Cfr. K. Marx, *Grundrisse,* págs. 64-65: "Cuanto más se configura la producción de tal modo que cada productor es dependiente del valor de cambio de su mercancía y el valor de cambio se convierte en el objeto inmediato de la producción, tanto más tienen que desarrollarse las relaciones monetarias y las contradicciones intrínsecas a la relación monetaria, a la relación del producto consigo mismo como dinero... En la misma proporción en que los productores se hacen dependientes del intercambio parece el intercambio hacerse independiente de ellos y parece ensancharse el abismo entre el producto como producto y el producto como valor de cambio. No es el dinero el que produce esas contraposiciones y contradicciones, sino que el desarrollo de esas contradicciones y contraposiciones produce el poder aparentemente trascendental del dinero."

[24] K. Marx, *Das Kapital,* Band II, pág. 23.

Es notable en este contexto la reelaboración del paso siguiente en la segunda edición, comparada con la primera:

1ª edición:

"El dinero cristalizado es un producto necesario del proceso de intercambio de las mercancías. La contradicción inmanente de la mercancía como unidad inmediata de valor de uso y valor de cambio, como producto del trabajo privado útil, que es sólo un miembro aislado de un sistema total espontáneo de trabajos útiles o división del trabajo, y como materialización de trabajo humano abstracto, no tiene punto de reposo hasta que se configura como duplicación de la mercancía en mercancía y dinero. En la misma medida en que se

La correspondencia de Marx y Engels sobre el análisis de las formas del valor ilumina algunos importantes aspectos de la concepción marxiana de la complementaridad de la derivación "lógico-dialéctica" y la "histórica".[25]

produce la transformación de los productos del trabajo en mercancías se realiza la transformación de la mercancía en dinero".

2ª edición:

"El dinero cristalizado es un producto necesario del proceso de intercambio en el cual diferentes productos del trabajo son materialmente equiparados y, por lo tanto, materialmente convertidos en mercancías. La ampliación y profundización histórica del intercambio desarrolla la contraposición de valor de uso y valor latente en la naturaleza de la mercancía. La necesidad de exponer externamente esta contraposición para el tráfico empuja hacia una forma autónoma del valor de la mercancía, y no tiene punto de reposo hasta que la alcanza definitivamente mediante la duplicación de la mercancía en mercancía y dinero. Por eso, en la misma medida en que se produce la transformación de los productos del trabajo en mercancías se realiza también la transformación de la mercancía en dinero."

[25] Engels escribe a Marx, sobre la corrección de las galeras de la primera edición de *El Capital*, que la exposición de las formas del valor es un tanto pesada: "...pero esto no tiene ya remedio, y creo que lo mejor es que no hagas nada ahora, pues de todos modos los filisteos no están acostumbrados a este tipo de trabajo y no van a torturarse ahora en honor abstracto de la forma del valor. A lo sumo valdría la pena mostrar con mayor detalle histórico lo aquí obtenido dialécticamente, buscando, por así decirlo, en la historia su confirmación, aunque también sobre esto queda ya dicho lo suficiente; pero tienes tanto material sobre este punto que sin duda puedes añadir aún un buen Excurso sobre ello que muestre al filisteo por vía histórica la necesidad de la formación del dinero y el proceso consiguiente." Engels aconseja también hacer más intuibles y legibles algunos desarrollos abstractos mediante la subdivisión en partes menores y elogia, en comparación con la vieja formulación de *Zur Kritik*..., el progreso en agudeza del desarrollo dialéctico. (MEW, vol. 31, Berlín 1965, pág. 303.)

Marx contesta: "Por lo que hace al desarrollo de la forma del valor he dicho sí y *no* a tu consejo, también por ser dialéctico desde este punto de vista. O sea, 1º: he escrito un apéndice en el que expongo la cuestión del modo más sencillo y pedante posible; 2º: siguiendo tu consejo, he separado cada paso en §§ etcétera, y con subtítulos propios. Digo en el prólogo al lector «no-dialéctico» que se puede saltar las páginas *x-y* y leer el apéndice en vez de ellas. Pues no se trata sólo de los filisteos, sino también de los jóvenes para

De ese intercambio de opiniones y de las correcciones que efectivamente ha introducido Marx resulta que Marx ha dado más importancia al análisis de la expresión simple del valor que a su complementación y "accesibilidad" por medio de Excursos históricos. Marx considera ese análisis no sólo como problema clave para la comprensión de las formas de desarrollo del valor, sino también de todas las relaciones económicas burguesas. El centro de gravedad del análisis dialéctico-materialista de la forma monetaria del valor por Marx se tiene que buscar, pues, ante todo en el análisis de la mercancía y del doble carácter del trabajo, así como en el análisis de la forma simple del valor.

Al principio de este capítulo nos hemos concentrado en torno al análisis marxiano de la estructura lógica de la exposición de las transiciones de las formas del valor por ser las partes de la obra en que *más perceptiblemente* aparecen las diferencias respecto de la derivación tradicional y la utilización de un nuevo método de derivación. Ahora hemos de completar y precisar nuestra caracterización. Las transiciones de las formas del valor (desde la simple hasta la forma monetaria) son sólo una *parte* de la derivación lógico-dialéctica del dinero por Marx, derivación cuyo *núcleo* es el análisis de la mercancía y de la forma simple del valor. El trabajo de Marx *Aportación a la crítica de la economía política* [*Zur Kritik der politischen Ökonomie*] muestra que era incluso posible realizar la derivación lógico-dialéctica

todo el resto del libro. Los señores economistas han pasado por alto hasta ahora lo más sencillo, a saber, que la forma «20 codos de lino = 1 levita» es sólo la base sin desarrollar de la forma «20 codos de lino = 2 libras esterlinas», o sea, que la más simple forma de la mercancía, en la que su valor no se expresa todavía como relación con todas las demás mercancías, sino sólo como diferencia de su propia forma natural, contiene todo el secreto de la forma monetaria y por lo tanto, «in nuce», el de todas las formas burguesas del producto del trabajo. En la primera exposición (Druncker) he evitado la dificultad del desarrollo por el procedimiento de no dar el análisis propio de la expresión del valor hasta que ésta aparece desarrollada como expresión monetaria" (*Ibid.*, pág. 306).

de la forma monetaria del valor *sin tener explicitadas* las transiciones de las formas del valor I a II, II a III y IV (pero en modo alguno sin el análisis de la forma simple del valor).

Sólo si reconocemos, de acuerdo con Marx, que el análisis de la mercancía y de la forma simple del valor es el *núcleo* de la derivación lógico-dialéctica de la forma monetaria del valor podemos comprender la estructura lógica de la exposición de las transiciones de las formas del valor por Marx. Pues la derivación, la relación necesaria de consecuencias de esas transiciones presupone, en efecto, a menudo tácitamente una determinada noción de la estructura ontológica del fenómeno estudiado, y precisamente la idea que se expresa con el análisis de la forma del valor desde el punto de vista de su sustancia, de su magnitud y de su expresión necesaria en la forma simple del valor.[26]

Consiguientemente, lo que Marx ha conseguido analíticamente en las secciones anteriores de la obra es luego, por así decirlo, en las secciones dedicadas a las transiciones entre las formas del valor (I-II-III-IV), el fundamento categorial que expresa la estrutcura ontológica general y específica del ámbito estudiado; ese fundamento categorial determina propiamente el movimiento de la exposición teórica. Desde este punto de vista es posible entender algunos elementos de la derivación lógico-dialéctica marxiana de la sección sobre

[26] Cfr. K. Marx, *Das Kapital*, Band I, 1ª ed., 1867, pág. 34: "Pero lo decisivamente importante era descubrir la conexión interna necesaria entre la *forma* del valor, su *sustancia* y su *magnitud*, o sea, lícito idealmente, probar que la *forma* del valor nace del *concepto* del valor."

Cfr. también *Das Kapital*, Band I, pág. 85: "La dificultad del concepto de la forma monetaria se limita a la comprensión de la forma equivalente general, o sea, de la forma general del valor como tal, la forma III. La forma III se resuelve retrospectivamente en la forma II, la forma desplegada del valor, y el elemento constitutivo de ésta es la forma I: 20 codos de lino = 1 levita, o *x* mercancía A = *y* mercancía B. Por lo tanto, la forma simple del valor es el germen de la forma monetaria."

las transiciones de las formas del valor que son incomprensibles desde el punto de vista de la derivación tradicional, entre otras cosas porque resultan arbitrarios y extravagantes para el que los reduzca a dicha derivación tradicional.

Así, por ejemplo, en el análisis de la forma II, Marx habla de las "deficiencias" de esa forma.[27] ¿De qué importancia, desde qué punto de vista y de qué naturaleza son esas "deficiencias"? Desde el punto de vista de las conexiones internas necesarias, ya antes derivadas, entre la sustancia del valor, la magnitud del valor y la forma del valor, o sea, desde el punto de vista del carácter, de la naturaleza de la forma del valor. Sólo así es posible que la exposición de las "deficiencias" de la forma II del valor sirva para mediar la transición a la forma III.

Marx expresa del modo siguiente la relación entre esas "deficiencias" de la forma II y las dificultades que en una determinada fase histórica de su desarrollo se yerguen contra el intercambio de mercancías: "Los economistas suelen deducir el dinero de las dificultades externas con que tropieza el trueque ampliado, pero olvidan que esas dificultades nacen del desarrollo del valor de cambio y, por lo tanto, del trabajo social como trabajo general."[28] ¿Cómo es ese "nacer"? Cuando decimos que las "deficiencias" de la forma II son un reflejo de las dificultades con que tropieza el trueque en desarrollo en una determinada fase de su evolución expresamos una determinada relación real, pero sólo unilateralmente. Ésa no es toda la verdad. Hay que decir además que esas dificultades son expresión de la realidad de que el intercambio de mercancías exige la transición a la forma monetaria del valor, lo cual queda dado por el carácter mercantil de la producción.[29] Por lo tanto, toda esta derivación lógico-dialéctica de las formas del valor, de la I a la IV pasando por la II y la III, presupone los resultados

[27] *Ibid.*, pág. 78.
[28] K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, pág. 36.
[29] Cfr. *ibid.*, pág. 34.

del anterior análisis de la forma de la mercancía; así se llega a resultados que son expresión más exacta y detallada de la estructura de las conexiones necesarias internas que en su núcleo habían sido ya descubiertas por el análisis anterior.

En este sentido hay que dar la razón a Engels cuando dice que la exposición de las formas del valor y la derivación de la forma monetaria del valor en *El Capital* se diferencia ventajosamente por la agudeza del desarrollo dialéctico de la exposición dada en la *Aportación a la crítica de la economía política*.[30]

Así, pues, no se trata de que la exposición lógico-dialéctica de la *génesis* de la forma monetaria del valor empiece en las secciones sobre las transiciones de las formas del valor, sino que esa exposición es objeto de *todo* el capítulo primero. Esquemáticamente podemos caracterizar como sigue el proceder de este análisis en el capítulo 1:

Sustancia del valor.
Magnitud del valor.
Forma del valor
- a) forma simple del valor;
- b) forma completa o desarrollada del valor;
- c) forma total del valor;
- d) forma monetaria.

Fetichismo de la mercancía.

Si distinguimos entre relación necesaria de consecuencia "lógico-dialéctica" e "histórica" (sin olvidar la unidad, la

[30] MEW, vol. 31, pág. 303. Cfr. la carta de Marx a Kugelmann del 13-X-1866: "He considerado necesario empezar de nuevo *ab ovo* en el primer libro, esto es, resumir en un capítulo sobre la mercancía y el dinero el trabajo que me publicó Duncker. Lo he considerado necesario no sólo para que la exposición sea completa, sino porque hay incluso cabezas excelentes que no entienden del todo el asunto, lo que quiere decir que en la primera exposición tenía que haber algo defectuoso, especialmente en el análisis de la mercancía" (*Ibid.*, pág. 534).

complementaridad y el carácter refigurativo de la relación necesaria de consecuencia lógico-dialéctica respecto de la historia real), la derivación de la forma monetaria del valor por medio de la relación necesaria de consecuencia lógico-dialéctica constituye el *entero* capítulo 1 (no sólo las secciones sobre las transiciones de las formas del valor); junto con el capítulo 2, sobre la naturaleza y el desarrollo del proceso de intercambio, que da la derivación "histórica"[31] del dinero, tenemos ante nosotros el análisis fundamental materialista-dialéctico del dinero.

[31] ¿Qué quería decir Engels con su consejo (vid. *supra*) de que Marx probara con más detalle histórico la derivación dialéctica de la forma monetaria del valor en el vol. I de *El Capital* y completara la exposición de la génesis del dinero mediante un Excurso que mostrara a los filisteos la necesidad histórica de la génesis del dinero y el proceso correspondiente? Al añadir Engels que "por lo demás", ya está dicho lo necesario, se refiere evidentemente al capítulo 2º. Por lo tanto, lo que probablemente aconsejaba era un Excurso más largo sobre la historia del intercambio, del tipo, por ejemplo, del que él mismo ha escrito en apéndice al vol. III de *El Capital* (cfr. *Das Kapital,* Band III, págs. 898 ss.).

Comparando la historia del tráfico tal como se habla de ella en el vol. I de *El Capital* con el apéndice al vol. III se puede distinguir dos derivaciones históricas:

En la primera se describen concentradamente las transiciones a formas nuevas en el desarrollo histórico del tráfico, con abstracción de lo casual. Se hace abstracción del hecho de que el proceso de intercambio de las mercancías no ha sido, en las formaciones precapitalistas, más que un momento subordinado de otra totalidad económica, y no se investigan las básicas relaciones que se desprenden de esa circunstancia.

En la segunda se estudian —no con todos sus detalles, pero sí en principio— las transiciones en el desarrollo histórico real del proceso de intercambio, en la unidad dialéctica de lo necesario y lo casual. Como el intercambio de mercancías es sólo momento subordinado de una totalidad económica, sus destinos están ante todo determinados por las leyes de la evolución de dicha totalidad. Aunque la actuación de esas leyes crea condiciones favorables a la ampliación y el desarrollo del intercambio de mercancías, las formas de existencia básicas de ese desarrollo y esa ampliación están determinadas por el carácter intrínseco de la forma mercantil, esto es, por su contraposición y su contradictoriedad, en la que se expresan la contraposición y la contradictoriedad del trabajo abstracto y el trabajo concreto.

Marx consideraba que la forma materialista y dialéctica de la derivación no se justifica más que si se cumplen determinadas *condiciones*.

La primera es la exigencia de un conocimiento empírico profundo de la materia en el terreno cuyo análisis teórico queremos realizar por medio de la forma materialista y dialéctica de derivación. Así, cuando Lassalle utiliza las formas conceptuales dialécticas como esquemas generales ya listos bajo los cuales subsumir simplemente la materia específica de la economía política, Marx le critica no sólo por no comprender la dialéctica *racional*, sino también por no entender y utilizar una versión degenerada de la *dialéctica de Hegel*.[32]

La exigencia marxiana de conocimiento profundo del material como presupuesto de la aplicación de la derivación materialista y dialéctica es obvia si se tiene en cuenta que la derivación materialista y dialéctica es sólo expresión de las conexiones internas necesarias del objeto, y precisamente en la forma específica característica del pensamiento teórico humano.

La segunda condición consiste en conocer que "la forma dialéctica... tiene sus límites",[33] en el sentido en que hemos

[32] Cfr. Marx sobre Lasalle: "Veo que... [Lasalle] se propone exponer hegelianamente la economía en su segundo gran «opus». Para su mal descubrirá que una cosa es llevar mediante la crítica una ciencia hasta el punto en el cual es posible exponerla dialécticamente y otra muy distinta aplicar un sistema de lógica abstracto y acabado a meros barruntos de un sistema tal" (MEW, vol. 29, pág. 275). Sobre la afirmación de Lasalle de que la teoría dialéctica del dinero "resulta como simple consecuencia de todo concepto especulativo reconocido por Heráclito", Marx observa (*ibid.*, pág. 404) que Lasalle es "un asno que con un par de frases abstractas como «unidad abstracta» y demás pretende juzgar de cosas empíricas que hay que estudiar, y mucho tiempo «into the bargain», para poder hablar de ellas". Cfr. *ibid.*, vol. 30, Berlín 1964, pág. 207: "...El método dialéctico se aplica *incorrectamente*. Hegel no ha llamado nunca dialéctica a la subsunción de una masa de «cases» bajo «un general principle». Cfr. *Grundrisse*, pág. 39, sobre la "dialéctica" de los proudhonistas.

[33] K. Marx, *Grundrisse*, pág. 945. "El hecho de que el poseedor de dinero —o el dinero, pues, provisionalmente, el primero no es

hablado de ellos en el capítulo 4.[34] La exposición teórica de totalidades en desarrollo por la derivación materialista y dialéctica tiene que enlazar en determinados puntos con la realidad histórica factual entendida como *presupuestos* comprobados, no derivables dialécticamente, de los cuales *parte* la derivación materialista y dialéctica.

La tercera condición consiste en que el todo estudiado, en desarrollo, haya alcanzado *en la realidad* un determinado grado de madurez[35] y en que las investigaciones anteriores hayan acumulado cierto material de conocimiento sobre él. En este contexto ha hecho Marx su notable afirmación sobre la relación entre el análisis materialista-dialéctico del capitalismo y el análisis teórico del capitalismo practicado por la economía clásica burguesa, particularmente por Smith y Ricardo.[36] En los capítulos siguientes atenderemos aún a esta cuestión de la relación entre el análisis marxiano, como tipo de análisis nuevo, y los anteriores.

---

para nosotros en el proceso económico más que la personificación del segundo— encuentre en el mercado, dentro de los límites de la circulación, la capacidad de trabajo como mercancía, este presupuesto del que aquí partimos y del que parte la sociedad burguesa en su proceso de producción, es evidentemente resultado de un largo desarrollo histórico... Este estadio histórico de desarrollo de la producción económica —producto del cual es ya *el trabajador libre*— es, empero, presupuesto de la génesis y aún más de la existencia del capital como tal. Su existencia es el resultado de un largo proceso histórico de configuración económica de la realidad. En este punto se ve claramente cómo la forma dialéctica de la exposición sólo es adecuada cuando conoce sus límites".

[34] Cfr. *supra*, págs. 62-63.

[35] ¿Cuál? Muchos no lo dicen, pero nosotros vamos a contestar: un grado tal que haya cristalizado y manifieste sus tendencias la conexión interna necesaria de aquella totalidad en desarrollo. Pero también se puede decir algo más en general. Cfr. las ideas de Marx sobre la anatomía del mono y la del hombre.

[36] K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Teil 3, págs. 496-497.

LA NUEVA CONCEPCIÓN LÓGICA DE MARX Y SU PREPARACIÓN POR HEGEL

En su nueva y específica concepción de lo lógico, tal como se manifiesta en la derivación lógico-dialéctica, Marx enlaza críticamente con la concepción hegeliana de lo lógico.

La esencia de los descubrimientos de Hegel en este campo —empezando por contemplar sus aspecto positivos, los que constituyen su progreso respecto del pasado— consiste en que esos descubrimientos, junto con nuevas ideas fundamentales acerca de la estructura ontológica de la realidad, aportan nuevas nociones fundamentales y teóricamente elaboradas de la estructura lógica del pensamiento científico capaz de conocimiento verdadero.

La nueva concepción hegeliana del carácter de las conexiones necesarias en la realidad se expresa ante todo por la idea de la sustancia como autodesarrollo o autodespliegue, de la que hemos hablado ya en el capítulo 3. La *Ciencia de la lógica* que Hegel sitúa en el lugar de la antigua metafísica y ontología y que, según el espíritu del idealismo objetivo, identifica lo lógico con lo ontológico, es un sistema —extravagante e insostenible en su conjunto, pero sorprendentemente rico de ideas originales y profundas— de esas *visiones* invertidas de la estructura ontológica de la realidad y de la estructura lógica del pensamiento correcto. La visión se proclama ya en el primer manifiesto de la nueva tendencia, en la hegeliana *Fenomenología del Espíritu,* particularmente en el prólogo que habla "Del conocimiento científico".

Aunque no haya sido el primero, Kant ha sido el formulador sin duda más influyente de una concepción según la cual la relación lógica de consecuencia se reduce propiamente a procedimientos que poseen un carácter llamado analítico. En la cuestión básica de la *Crítica de la razón pura* (¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?), a la que se refiere toda la obra, se trata tanto de la cuestión de cómo

son posibles juicios universales y necesarios de carácter no analítico (no-tautológicos) cuanto de otra cuestión contenida en la misma pregunta: ¿cómo es posible una relación lógica necesaria de consecuencia que no tenga carácter analítico, o sea, que tenga carácter sintético en sentido kantiano? Es sabido que Kant resuelve esta cuestión en un sentido subjetivista y agnóstico.[37] Pero lo que aquí nos interesa no es la solución kantiana en todas sus dimensiones. Para captar en qué consiste el progreso más específico e históricamente importante de Hegel respecto de Kant en la concepción de lo lógico basta con atender al hecho de que el fundamento teórico más íntimo de todo el edificio de la concepción kantiana de lo lógico es en última instancia el conjunto de sus ideas de la estructura ontológica de la realidad, caracterizadas principalmente por el principio de la sustancia fija y otras representaciones emparentadas con ella,[38] que corresponden a la imagen del mundo dada por la ciencia natural mecánico-matemática de los siglos XVII y XVIII. En esa concepción se basa la pregunta de Kant: "¿Cómo entender que por el hecho de que algo sea existe también otra cosa?" Se comprende que en el terreno de esas representaciones ontológicas de Kant (y en esto no tiene importancia alguna el que Kant haya subjetivizado esas ideas ontológicas, considerándolas sólo como conocimiento de la realidad fenoménica, o como formas mentales subjetivas, y no como formas de la realidad objetiva "en sí") la cuestión *no pueda* recibir respuesta una vez entendida en el

[37] Sobre la solución de estas cuestiones por Kant, cfr. p. e., Zereteli, "O charaktere osnovanü i nasledku", *Voprosy Filosofii*, nº 1, 1957, pág. 97.

[38] Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1944, pág. 235. "Principio de la constancia: todos los fenómenos contienen lo constante (sustancia) como objeto mismo, y lo mutable como mera determinación suya, esto es, como un modo en que existe el objeto." En la segunda edición eso mismo se formula del modo siguiente: "Principio de la constancia de la sustancia: en todos los cambios de los fenómenos permanece la sustancia y la cantidad de la misma no aumenta ni disminuye en la naturaleza."

sentido de pregunta por la relación necesaria de consecuencia *sintética.*

En polémica con sus precursores y sus contemporáneos, principalmente con Kant[39] y Schelling, Hegel manifiesta ideas nuevas sobre el carácter de lo lógico, ideas cuya función en la preparación teórica del tipo de análisis materialista-dialéctico han sido siempre apreciadas por Marx.

En el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu,* titulado "Del conocimiento científico"[40] encontramos por primera vez la nueva forma lógica de lo que se llama "pensamiento conceptuante" y de la concepción correspondiente de la "relación lógica de consecuencia". Si se pone en una forma racional, liberada de la mística del idealismo absoluto (el "concepto" entendido como dios transformado en lógica),[41] la forma lógica hegeliana del "pensamiento conceptuante" es un estadio preparatorio de la forma lógica marxiana del "pensamiento conceptuante", esto es, del análisis materialista dialéctico que antes hemos descrito.

"La verdadera forma en que existe la verdad no puede ser más que el sistema científico de la misma... poniendo la verdadera forma de la verdad en esa cientificidad, o, lo que equivale a lo mismo, afirmando la verdad de que sólo en el *concepto* tiene el elemento de su existencia..."[42] El "concepto", que es la forma lógica privilegiada de la verdad ("filosófica"), existe, pues, según Hegel, siempre y sólo como sistema científico, no simplemente como concepto sin-

[39] La obra filosófica de Hegel es una continua polémica con Kant. Pero Hegel ve también los méritos de Kant en la corrosión y destrucción de los fundamentos de la vieja cientificidad matemático-mecánica (particularmente en la *Crítica de la facultad de juzgar,* pero también en la *Crítica de la razón pura,* I, 2 Abt., y, sobre todo, *Crítica de la facultad de juzgar*), aunque en conjunto Kant se mantenga plenamente en el terreno antiguo.

[40] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* Leipzig 1921, págs. 3-49.

[41] Cfr. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik,* Teil 1, Leipzig 1949, págs. 31 s.

[42] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* págs. 5-6.

gular o juicio singular. Pero Hegel piensa en un sistema científico de tipo nuevo, diferente de los sistemas científicos euclidiano, newtoniano, etcétera. Es propio del nuevo tipo de sistema científico una nueva explicación de la relación lógica necesaria de consecuencia, que Kant no ha conocido y que no se puede comprender desde su punto de vista. La nueva concepción de la relación lógica de consecuencia no brota de las peculiaridades del sujeto conocedor, y tampoco es una relación de consecuencia necesaria lógico-matemática; es más bien la trasposición intelectual de la estructura del objeto mismo, expresión mental de la necesidad objetivamente existente, aunque concibiendo de un modo nuevo esa "necesidad" en el sentido de la concepción procesual-contradictoria de la sustancia como autodesarrollo. La forma lógica de la verdad no puede ser el simple agregado de los conocimientos, en el que los conocimientos se encuentran yuxtapuestos descriptivamente, sin conexión de desarrollo entre ellos, sin relación necesaria de consecuencia, la relación característica del "pensamiento conceptuante". Un simple agregado de conocimientos —como la anatomía descriptiva, por ejemplo, según Hegel— no merece el nombre de ciencia.

La estructura ontológica de la realidad (en su exposición idealista objetiva de las formas del pensamiento Hegel dirá siempre "la estructura lógica de la realidad")[43] no tiene más que en algunos campos y estratos, que no son los esenciales, el carácter que más o menos adecuadamente capta la cientificidad matemático-mecánica que es todavía presupuesto de la concepción kantiana de lo lógico.

Hegel se basa en la interacción de las formas orgánicas de crecimiento y en la relación análoga entre los sistemas filosóficos en la historia de la filosofía para explicar la estructura ontológica fundamental de los campos y estratos fundamentales de la realidad, cuyo verdadero conocimiento no es posible más que en la forma lógica del "pensamiento

[43] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Teil 1, págs. 30, 46 s.

conceptuante", o sea, en la forma lógica del sistema científico de tipo nuevo: "Tan firme se hace en la opinión la contraposición de lo verdadero y lo falso que suele esperar adhesión o negación respecto de un sistema filosófico dado, y en una declaración sobre tal sistema no espera ver sino lo uno o lo otro. No capta la diversidad de los sistemas filosóficos cuanto el progresivo desarrollo de la verdad, al no ver en la diversidad sino la contradicción. El capullo desaparece en el estallido de la flor, y se podría decir que aquél es refutado por ésta, y así también el fruto declara que la flor era una falsa existencia de la planta, y aparece en el lugar de la flor como su verdad. Estas formas no sólo se distinguen, sino que se repelen, como incompatibles unas con otras. Pero su fluida naturaleza hace de ellas al mismo tiempo momentos de la unidad orgánica en la que no sólo se encuentran en pugna, sino que la una es tan necesaria como la otra; y esta misma necesidad es lo que constituye la vida del todo. Pero la contradicción opuesta a un sistema filosófico suele, en parte, no entenderse a sí misma de este modo, mientras en parte tampoco la consciencia abarcante suele saber liberar aquella contradicción de su unilateralidad o mantenerla libre de ella, y conocerla en la forma del momento pugnaz y aparentemente contrario, pero recíprocamente necesario".[44]

Llamaremos estructura ontológica "dialéctica", siguiendo a Hegel, a una estructura ontológica así caracterizada, y llamaremos sistema científico "dialéctico" a la forma lógica capaz de conocer aquella estructura.

La caracterización de lo lógico que corresponde a la forma lógica de un "sistema científico dialéctico" es formulada por vez primera por Hegel en la crítica de los intentos irracionalistas de captar adecuadamente la realidad de las formas que poseen una estructura ontológica dialéctica: "...No el concepto, sino el éxtasis, no la necesidad de la

[44] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, pág. 4.

cosa, que avanza fríamente, sino el agitado entusiasmo han de ser [según el irracionalismo] la actitud y la expansión rectora de la riqueza de la sustancia."[45]

Hegel considera, pues, la relación lógica de consecuencia característica del sistema científico dialéctico como "la necesidad de la cosa, que avanza fríamente".

Hegel caracteriza indirectamente la "demostración" por medio de la relación dialéctica de consecuencia necesaria, al hablar de la demostración *matemática*: "...el movimiento de la demostración matemática no pertenece a lo que es el objeto, sino que es un hacer externo a la cosa. Así, la naturaleza del triángulo rectángulo no se divide por sí misma tal como se representa en la construcción necesaria para la demostración del teorema que expresa su relación; toda la producción del resultado es curso y medio del conocimiento... La evidencia de este defectuoso conocimiento del que la matemática está orgullosa y con el cual se ensoberbece contra la filosofía se basa en la pobreza de su finalidad y en la defectuosidad de su materia y es, por lo tanto, de un tipo que la filosofía ha de despreciar... Por eso el movimiento del saber procede por la superficie, no toca la cosa misma, la esencia o el concepto, y no es por lo tanto ningún conceptuar... En este elemento irreal no hay, consiguientemente, más que verdad irreal, o sea, frases fijas, muertas; en cualquiera de ellas es posible detener el pensamiento; la siguiente empieza de nuevo por su cuenta, sin que la primera se mueva hacia ella, y sin que, de este modo, *se produzca una conexión necesaria por la naturaleza de la cosa.*" (Cursiva mía, J. Z.)[46]

Hegel describe con el nombre de conocimiento "filosófico" la relación necesaria de consecuencia "dialéctica" y presenta el método "dialéctico" ("filosófico") como estadio

[45] *Ibid.*, pág. 7.
[46] *Ibid.*, págs. 28-30.

supremo de la cientificidad, junto al método empírico y al método matemático.[47]

El terreno en el cual el conocimiento "filosófico" no está en su lugar (es decir, donde no es oportuno el conocimiento en la forma del sistema científico dialéctico) es el campo de lo muerto, pues "como no se mueve por sí mismo, no llega a la diferencia de la esencia, a la contraposición o desigualdad esencial, ni, por lo tanto, a la transición de lo contrario a lo opuesto, al movimiento cualitativo, inmanente, al automovimiento".[48] El elemento y el alcance del conocimiento "filosófico", esto es, del conocimiento en la forma del sistema científico dialéctico, es en cambio, "no lo abstracto e irreal... sino lo real, lo que se pone y se vive a sí mismo, la *existencia en su concepto.* Es el proceso que produce y recorre sus momentos..."[49]

El verdadero conocimiento en la forma del sistema científico dialéctico exige "penetrar en el contenido inmanente de la cosa",[50] para "tenerlo ante sí y enunciar su necesidad interna".[51]

Cuando se quiere conocer cualquier realidad dotada de estructura ontológica dialéctica cualquier forma lógica dife-

[47] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik,* Teil I, pág. 35.

[48] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* pág. 30: "Pues lo muerto, como no se mueve por sí mismo, no llega a la diferencia de la esencia, a la contraposición o desigualdad esencial, ni, por lo tanto, a la transición de lo contrario a lo opuesto, al movimiento cualitativo, inmanente, al automovimiento".

[49] *Ibid.,* pág. 31.

[50] *Ibid.,* pág. 36.

[51] Cfr. *ibid.,* págs. 36-37: "Mas el conocimiento científico exige entregarse a la vida del objeto, o, lo que es lo mismo, tener ante sí y enunciar la necesidad interna del mismo". Análogamente *ibid.,* pág. 35: "La ciencia no se debe organizar más que por la vida propia del concepto". Pág. 41: "...dejar moverse al contenido por su propia naturaleza, eso es, por su mismidad como suya, y contemplar ese movimiento". Cfr. *Wissenschaft der Logik,* Teil I, pág. 6: "Lo que se mueve en el conocimiento científico no puede ser sino la naturaleza del contenido..." *Ibid.,* págs. 56-57: "La marcha de este conocimiento tiene que estar determinada por... la naturaleza misma de la cosa y del contenido".

rente de la del sistema científico dialéctico representa la voluntad de "expresar la realidad de un modo irreal".[52]

La literatura marxista existente hasta hoy ha ofrecido una detallada crítica de la *limitación* y la deformación de la concepción hegeliana del "pensamiento conceptuante", causada ante todo por la inversión idealista hegeliana de la relación entre el pensamiento y el ser; en este sentido ha explicado detalladamente la contraposición entre las concepciones hegeliana y marxiana del sistema científico dialéctico. Por eso, para completar el análisis ya realizado, nos limitamos a considerar unas pocas cuestiones, poco trabajadas hasta ahora, de la diferencia entre la explicación materialista marxiana y la idealista hegeliana de la relación necesaria lógico-dialéctica de consecuencia, tal como la trata Marx en la primera "Introducción" a su trabajo *Aportación a la crítica de la economía política.*

Marx no se limita a la crítica fundamental de que la concepción de Hegel es idealista, y la suya materialista,[53] sino que estudia detalladamente qué consecuencias tiene eso para su diferente concepción de los aspectos varios esenciales de la nueva forma lógica del "pensamiento conceptuante" dialéctico, a la vez descubierto y mistificado por Hegel.

Marx indica ante todo que Hegel, con su punto de vista idealista que identifica el pensamiento con las leyes objetivas, simplifica y deforma la problemática de la construcción de un sistema científico dialéctico. El ascenso de lo abstracto a lo concreto en el sistema científico dialéctico de

[52] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* pág. 60.

[53] K. Marx, *Das Kapital,* Band I, pág. 27: "Por su fundamento, mi método dialéctico no es sólo diferente del de Hegel, sino que es su contrario directo. Para Hegel el proceso de pensamiento, que él transforma incluso en un sujeto autónomo bajo el nombre de Idea, es el demiurgo de la realidad, la cual constituye sólo su manifestación externa. En mi caso, por el contrario, lo ideal no es más que lo material traspuesto y traducido en la cabeza del hombre". Cfr. también *Briefe über das Kapital,* Berlín 1954, págs. 159-160.

Hegel *coincide con* el desarrollo de la realidad objetiva (en supuesta completa armonía con aquél).[54] En particular, Hegel ignora por completo el problema de la relación entre la derivación lógico-dialéctica que construye el sistema científico del objeto y la historia real. Es obvio que con eso queda falsamente iluminada incluso la derivación lógico-dialéctica, entendida de modo inmediato como expresión directa de la realidad objetiva misma en su necesidad, de modo que, aunque puede contener elementos que reflejen adecuadamente la realidad objetiva, da una refiguración idealísticamente deformada de ésta.

Es interesante observar que Hegel exagera y agranda, por un lado, con su idealismo la función del pensamiento (de un pensamiento objetivado e hipostasiado), pero, por otra, no conoce suficientemente la función del pensamiento en su actividad y su autonomía, la especificidad de las formas de movimiento del pensamiento *humano* científico, el cual se enfrenta con la tarea de conocer adecuadamente la

[54] Cfr. K. Marx, *Einleitung zur Kritik des polistischen Ökonomie,* pág. 632: "Lo concreto es concreto porque es la síntesis de muchas determinaciones, esto es, unidad de lo múltiple. Por eso en el pensamiento aparece como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque es el real punto de partida de la intuición y de la representación. En el primer camino toda la representación se disipa en la determinación abstracta; en el segundo las determinaciones abstractas llevan a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento. Por eso Hegel dio en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que se concentra en sí mismo, se profundiza y se mueve por sí mismo, mientras que el método que sube de lo abstracto a lo concreto no es sino el modo que tiene el pensamiento de asimilarse lo concreto, de reproducirlo como concreto intelectual. Pero de ninguna manera el proceso de génesis de lo concreto mismo." Cfr. *ibid.,* pág. 632: "...La totalidad concreta como totalidad mental, como concreción mental, es «in fact» producto del pensamiento, del conceptuar; pero no del concepto que se mueve fuera de o por encima de la intuición y la representación y en ese lugar se piensa, sino de la elaboración de la intuición y la representación en conceptos." Sobre el ascenso de lo abstracto cfr. la monografía de E. V. Il'enkov, *Dialektika abstraknogo i konkretnogo v Kapitale Marksa,* Moscú 1960.

realidad en su estructura ontológica dialéctica. Hegel rebaja esta actividad. Marx, en cambio, subraya que, para captar adecuadamente una realidad como, por ejemplo, el modo de producción capitalista, el pensamiento humano tiene que desarrollar una gran actividad y formas específicas de movimiento que no son simplemente paralelas de las formas de movimiento de la realidad. Esta acentuación de la actividad, de la independencia relativa del movimiento del pensamiento humano y del carácter específico de ese movimiento y de sus formas respecto de las formas reales no resulta del abandono de la teoría marxista de la refiguración de la realidad, sino, por el contrario, de la fidelidad a la misma en su concepción dialéctica.

El sistema científico materialista y dialéctico constituye un *todo artístico* de complicada arquitectura, en el cual se encuentran en unidad orgánica procesos a diversas profundidades de la escena histórica, procedimientos muy abstractos y otros plenamente fácticos y singulares; esta complicada arquitectura produce en su totalidad la imagen teórica del modo de producción capitalista "en su estructura interna".

El principio idealista de la identidad del pensamiento y el ser deforma, según Marx, el "pensamiento conceptuante" de Hegel también en el sentido de que, pese a la explicación, clara en principio, de lo lógico en el sentido de la concreción dialéctica y pese a la crítica del esquematismo y el formalismo que —como dice gráficamente Hegel— pretende conocer algo mediante la subsunción bajo determinaciones lógicas, sin captar el fundamento concreto del movimiento del objeto,[55] Hegel mismo lesiona en realidad muy a menudo los principios que declara, y "explica" los fenómenos con-

[55] Hegel escribe en la *Fenomenología,* a propósito de Schelling y de otros (pág. 45): "El formalismo... cree haber comprendido y enunciado la naturaleza y la vida de una configuración cuando ha enunciado de ella una determinación de su esquema en cuanto predicado..." *Ibid.,* pág. 41: el formalismo y el esquematismo "han abandonado u ocultado la esencia viva de la cosa".

cretos por su subordinación bajo determinaciones lógicas generales.[56]

A veces se indica la diferencia entre la derivación dialéctica e idealista de Hegel y la derivación dialéctica y materialista de Marx en el hecho de que para Marx la derivación va constantemente acompañada por ilustraciones históricas, se mantiene en constante *contacto* con la realidad. La observación vale hasta cierto punto para la hegeliana *Ciencia de la Lógica*, pero no se puede aplicar en absoluto, por ejemplo, a la *Filosofía del derecho*.

Las ilustraciones históricas no son, pues, por sí mismas, ninguna característica diferenciadora entre la derivación *materialista* marxiana y la derivación idealista hegeliana (o respecto de la deformada y sofisticada dialéctica idealista de Proudhon). También en la obra de Hegel se encuentran desarrollos que podemos llamar ilustraciones históricas de la derivación dialéctica. La diferencia consiste en cómo se concibe su relación con el desarrollo lógico del pensamiento, qué es lo concebido como primario y qué lo entendido como secundario. Contra la interpretación idealista de la unidad dialéctica de lo lógico y lo histórico sobre la base del principio de la identidad del pensamiento y el ser Marx pone la concepción materialista sobre la base del principio de la refiguración de la realidad por el pensamiento. Desde el punto de vista de la problemática de la filosofía del derecho Marx ilustra del modo siguiente la doble "unidad de lo lógico y lo histórico", p.e.: "Hegel da a su lógica un cuerpo político; no da la lógica del cuerpo político."[57]

En el capítulo 8 se hablará de la diferente función de la derivación matemática en un sistema científico idealista y en uno materialista.

[56] Marx observa sobre esto: "Pero este conceptuar no consiste, como dice Hegel, en reconocer en todas partes las determinaciones del concepto lógico, sino en captar la lógica peculiar del objeto peculiar." (K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, MEW, vol. I, Berlín 1956, pág. 296.)

[57] *Ibid.*, pág. 250.

SOBRE LOS LLAMADOS MÉTODOS DE INVESTIGACIÓN LÓGICO E HISTÓRICO

Ahora es ya posible volver a algunos problemas que nos habían empezado a ocupar en el capítulo anterior[58] en relación con la interpretación por Grusin de la relación entre lo histórico y lo lógico. Aquí nos interesa principalmente la cuestión de si la interpretación de Grusin (y de muchos otros) de la opinión de Engels sobre la posibilidad de una forma doble de investigación —histórica y lógica— es correcta en el plano del análisis unitario dialéctico-materialista.

La investigación científica de un objeto en desarrollo, como, por ejemplo, el capitalismo, es según Grusin un complicado conjunto de varios procedimientos diferentes. Grusin subraya acertadamente que una investigación así es un proceso normado que presupone la solución de determinadas cuestiones lógicas e históricas y no en una sucesión cualquiera. Los procedimientos lógicos[59] no son algo que exista simplemente *junto a* los procedimientos históricos; hay entre ellos complicadas conexiones; se presuponen recíprocamente unos a otros, a veces se funden en un mismo proceder, etcétera. "Tomados como conjunto orgánico total, esos procedimientos de investigación constituyen *tal o cual forma y método* de investigación de un objeto. Aquí llegamos al hecho

[58] En la sección dedicada a la interpretación de Grusin.

[59] ¿Qué son, para Grusin, procedimientos lógicos y procedimientos históricos? "La división del objeto de la investigación en «objeto devenido» e «historia del objeto»", dice Grusin, "abre, pese a su grosería y a su relatividad, el camino al análisis real de lo lógico. Lo lógico se divide ahora en dos grandes rúbricas, los «procedimientos lógicos» y los «procedimientos históricos». Unos y otros sirven para la reducción mental de los procesos de desarrollo. Pero los procedimientos lógicos realizan sólo la tarea de análisis del «objeto devenido», mientras que los «procedimientos históricos» realizan el análisis de la «historia del objeto»" (*Voprosy filosofii,* nº 4, 1955, pág. 50). Más arriba hemos intentado mostrar cómo esa contraposición simplificada oscurece la problemática estudiada, y lo necesario que es precisarla cuando se trata del concepto de "historia del objeto".

de que la ciencia existe en la forma de la teoría y en la forma de la historia del objeto, al hecho de que en la ciencia existen el método lógico y el método histórico, métodos o modos de investigación de un objeto... Los modos de investigación lógico e histórico se diferencian uno de otro como *dos procedimientos diferentes* para la investigación de un mismo objeto (análisis del «objeto devenido» e «historia del objeto»). El método lógico es el método de investigación del «objeto devenido», cuando la investigación de la «historia del objeto» no es tarea *inmediata,* y el método histórico es el procedimiento de investigación de la historia del objeto, cuando el «objeto devenido» no es tarea inmediata de la investigación."[60] Tanto el método de investigación lógico cuanto el histórico reproducen las formas históricas del desarrollo. Ambos contienen en sí tanto procedimientos lógicos cuanto procedimientos históricos, enlazados recíprocamente y constitutivos de un método de investigación dialéctico total. Ambos son formas del método de investigación dialéctica de los fenómenos. "Pero la forma de expresión de la interacción de los procedimientos lógicos e históricos puede ser de dos clases: *lógica* (cuando la tarea inmediata de la investigación es el análisis del «objeto devenido», mientras que el análisis de la «historia del objeto» es de importancia secundaria), e *histórica* (cuando, por el contrario, la tarea inmediata de la investigación es el análisis de la «historia del objeto», mientras que el análisis del «objeto devenido» tiene una importancia secundaria)."[61]

Esta interpretación de Grusin, que contiene toda una serie de ideas acertadas y estimulantes, fracasa a pesar de ello porque distingue evidentemente con insuficiencia, hasta el punto de confundirlas, dos cosas diferentes:

a) el hecho de que la ciencia existe en la forma de teoría y en la forma de historia de un objeto;

[60] *Ibid.,* pág. 51-52.
[61] *Ibid.,* pág. 52.

b) el problema de si el análisis dialéctico-materialista del modo de producción capitalista, que conduce a la recta comprensión de la naturaleza general del capitalismo, o sea, el problema de si el objetivo científico que Marx se ha propuesto en la *Aportación a la crítica de la economía política* y en *El Capital,* se podía realizar en dos formas, con dos métodos (el lógico y el histórico).

Tiene que ver con esto el hecho —ulterior complicación de la confusión de las dos cosas— de que Grusin diga lo siguiente inmediatamente después de observar que la ciencia existe en la forma de teoría y en la forma de historia del *objeto* (y el hecho de la existencia del método lógico y el método histórico de la investigación del objeto):

"Es sabido que Marx ha dividido su obra político-económica (en su primera versión) en teoría (volúmenes 1 y 2) e historia (volumen 3)... También es sabido que ha hablado sobre las *Teorías de la plusvalía* como de una repetición en forma histórica de las mismas cuestiones resueltas en *El Capital*..."[62]

En primer lugar, la relación entre el libro IV de *El Capital* y los tres primeros libros es algo diferente de la relación de la "teoría del *objeto*" con la "historia del *objeto*" En las cartas a las que se refiere Grusin, Marx no dice nunca que en los primeros libros quiera dar la teoría del modo de producción capitalista y en el libro IV la historia del modo de producción capitalista.

En las cartas a las que se refiere Grusin, Marx escribe:

"Toda la obra se descompone en efecto en las partes siguientes:

libro I) El proceso de producción del capital.
libro II) El proceso de circulación del capital.
libro III) Las formas del proceso total.
libro IV) Sobre la historia de la teoría."[63]

[62] *Ibid.*, pág. 51.

[63] K. Marx, Carta a Kugelmann del 13-X-1866, en *Briefe über das "Kapital", cit.*, pág. 142.

En la otra carta citada por Grusin se lee: "*El volumen II* da la continuación y el final de las teorías, *el volumen III la historia de la economía política desde mediados del siglo XVII*".[64]

Por último, en la tercera carta citada por Grusin (de Marx a Engels, 31-VII-1865): "He de escribir aún los tres primeros capítulos, y entonces tendré terminada una parte teórica (los tres primeros libros). Luego es necesario escribir el libro IV, la parte *histórico-literaria,* que para mí será relativamente lo más fácil, porque todas las cuestiones están contenidas en los tres primeros libros, y todo el cuarto no es, pues, más que una repetición en forma histórica."[65]

La relación de los tres primeros libros de *El Capital* con el cuarto plantea, pues, un problema diferente del de la relación de la teoría del objeto con la historia del objeto. Se trata de que en el edificio del sistema materialista-dialéctico de Marx la toma de posición sobre la literatura anterior, su análisis crítico, tienen una nueva función y una nueva forma. La realidad del modo de producción capitalista se entiende como una totalidad, momento orgánico de la cual es también el conocimiento en evolución expresado en la literatura de economía política. Del mismo modo que, como hemos visto, las conexiones internas necesarias del capitalismo devenido maduro no pudieron ser expuestas sino por medio del análisis materialista-dialéctico, genético-estructural, a menudo obligado a volver a formas pertenecientes a la prehistoria del capitalismo o que son historia de la génesis del capitalismo, o historia del capitalismo devenido en las fases que preceden al capitalismo devenido *maduro* (clásico), así también la investigación de la génesis del reflejo literario del capitalismo es como un momento orgánico del sistema científico que presenta teóricamente el capitalismo devenido *maduro* en *madura* forma teórica. Una arquitectura así en-

[64] *Ibid.* (Carta a S. Meyer del 30-IV-1867), pág. 127.
[65] *Ibid.*, pág. 134.

tendida del sistema científico es al mismo tiempo, necesariamente, *crítica* de la literatura anterior. Y hay que tener en cuenta a este propósito que en las *Teorías sobre la plusvalía* lo que le importa a Marx no es la historia de la economía política en el sentido corriente de la expresión, como la que puede escribir el autor que se ponga como objetivo redactar una historia de una determinada ciencia. Marx mismo dice al respecto: "Corresponde al plan de mi escrito excluir en conjunto de estas *reviews* históricas los escritores comunistas y socialistas. Estas *reviews* tienen sólo que mostrar, por una parte, cómo los economistas se critican a sí mismos, y, por otra, las formas históricamente decisivas en que se enunciaron por vez primera y se desarrollaron ulteriormente las leyes de la economía política."[66]

Mientras que, por regla general, en la obra de los economistas anteriores las referencias a la literatura anterior son esencialmente casuales y arbitrarias, y se aducen sin conexión orgánica, a menudo en la forma de simple reproducción de obras anteriores, añadida al análisis propio del autor, en el análisis dialéctico-materialista de Marx la crítica de la literatura anterior es elemento orgánico de la arquitectura del sistema científico.[67] Además de en observaciones sueltas al hilo del desarrollo de la exposición sistemática del objeto, esta crítica se da también en forma cerrada histórico-literaria, y ante todo desde el punto de vista de cómo la literatura anterior ha llegado paulatinamente a la comprensión más correcta de la realidad estudiada.

La estructura factual de *El Capital* de Marx no dice, pues, por sí misma nada sobre el problema de si el objetivo científico de Marx, esto es, el análisis del modo de producción

[66] K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Teil 1, Berlín 1956, pág. 308.

[67] También en este punto es evidente que la concepción de Marx enlaza críticamente con la concepción hegeliana de la relación entre el sistema filosófico más desarrollado y la literatura filosófica anterior (la historia de la filosofía).

capitalista en su naturaleza general, se podía realizar en dos formas, la histórica y la lógica. Grusin y la literatura marxista existente hasta hoy contestan a esa pregunta, en su mayoría, de un modo afirmativo.

El estudio de la estructura lógica de *El Capital* de Marx nos lleva a la respuesta contraria.

Cuando, en la reseña a la *Aportación a la crítica de la economía política,* Engels habla de la posibilidad de realizar de dos modos la crítica de la economía política, histórica y lógicamente, está pensando en la crítica de la literatura económica. La forma histórica de la crítica enlazaría, según Engels, con el desarrollo histórico de la literatura político-económica, y sería, por lo tanto, la historia *real* de la literatura económica. Como la historia de la literatura económica, al igual que la demás historia, discurre a menudo con saltos y rodeos, sería necesario seguir esos saltos y rodeos en el desarrollo de la literatura económica, "con lo que no sólo habría que recoger mucho material de escasa importancia, sino que también habría que cortar a menudo el hilo del pensamiento...". Además, añade Engels, "no sería posible escribir la historia de la economía sin la de la sociedad burguesa, y con esto el trabajo llegaría a ser infinito, pues faltan todos los trabajos previos. Por eso el único tratamiento indicado era el lógico".[68]

El paso estudiado de la reseña de Engels no se refiere, pues, directamente a la cuestión de la relación de "la teoría del modo de producción capitalista" con la "historia del modo de producción capitalista", como suele interpretarlo Grusin.

Formulemos más exactamente el problema. Lo que nos preguntamos es: ¿en qué relación está el análisis materialista-dialéctico del capitalismo (en la forma lógica del "conocimiento conceptuante", con su unidad y complementaridad

[68] F. Engels, "K. Marx; *Zur Kritik der politischen Ökonomie*" (reseña), MEW, vol. 13, Berlín 1964, pág. 475.

indisolubles de derivación "lógico-dialéctica" y derivación "histórica" y, con su inserción de la literatura históricamente anterior en la estructura del sistema científico) con la *historia* científica del modo de producción capitalista?

Marx opinaba que "no es necesario escribir *la historia real de las relaciones de producción* para desarrollar las leyes de la economía burguesa" (Cursiva mía, J. Z.).[69]

La cuestión es, pues, *si habría sido posible* descubrir las leyes del capitalismo mediante la exposición de la historia de las relaciones capitalistas de producción *sin* elaborar el análisis sistemático genético-estructural, o sea, sin reproducir intelectualmente en una forma lógica nueva y específica, con su arquitectura complicada y, por así decirlo, artística, el modo de producción capitalista.

El conocimiento teórico del capitalismo en su "estructura típica interior" y el conocimiento de la historia real de las relaciones capitalistas de producción se condicionan y presuponen recíprocamente.[70] Para elaborar la teoría del modo de producción capitalista, esto es, para su análisis genético-estructural materialista-dialéctico, es necesario ocuparse de la historia de las relaciones capitalistas de producción, y también necesario conocer ampliamente esta historia. La tarea de elaborar el conocimiento científico del capitalismo no se puede, sin embargo, reducir a la exposición de la historia de las relaciones capitalistas de producción, y no es posible contemplar la exposición de esa historia como cierta *segunda posibilidad* de captar el modo de producción capitalista en sus conexiones internas necesarias, o sea, de explicitar el sistema científico de la economía política marxista y criticar la literatura económica anterior. La historia *científica* de las relaciones capitalistas de producción no se puede trabajar en su totalidad y en toda su dimensión —salvo las partes

[69] K. Marx, *Grundrisse*, pág. 364.

[70] Cfr. *ibid.*, pág. 565, sobre la diferencia entre el crédito y el dinero: "La «differentia» specifica es aquí tanto clave del desarrollo *lógico* como clave de la comprensión del desarrollo *histórico*".

que estén ya elaboradas como momento legítimo del conocimiento teórico del capitalismo en la forma del análisis genético-estructural materialista-dialéctico— más que una vez elaborada la comprensión teórica del capitalismo maduro desarrollado por el análisis genético-estructural que pone de manifiesto sus conexiones internas necesarias.[71]

[71] La investigación del carácter lógico y de la estructura de los procedimientos de la *historiografía marxista* es un tema aparte del que no podemos ocuparnos aquí.

7

Concepción y función de las relaciones causales

Como hemos visto en los capítulos anteriores, la derivación dialéctica marxiana presupone una nueva función de la relación de causa y efecto, una nueva figura de esa relación en las concepciones ontológicas y lógicas referentes al objeto en su autodesarrollo. Vamos a interesarnos ahora con más detalle por esta problemática.

Sobre este tema del modo como se aplica la relación de causa y efecto en el análisis materialista-dialéctico de Marx han aparecido recientemente entre nosotros los trabajos de J. Cibulka.[1]

Vamos a intentar iluminar la problemática sirviéndonos de un examen crítico de sus interpretaciones, las cuales tienen, junto con la interpretación de Il'enkov,[2] destacada importancia en la moderna literatura marxista, por su novedad y su especificidad, en la temática del concepto marxiano de causalidad. Otros autores que hay que recordar son Sós, Filkorn, Lange, Tondl, etcétera.[3]

[1] Particularmente el artículo "Marxovo pojetí vnitrní rozpornosti spolecenskych zákonu", en *Filosoficky Casopis*, nº 6, 1958.

[2] E. V. Il'jenkov, *Dialektika abstraktnogo i konkretnogo y "Kapitale" Marksa*, pág. 87-100 ss.

[3] V. Sós, "Problemy teorie kausality v Marxone *"Kapitálu"* en *Filosoficky Casopis*, nº 5, 1960; V. Filkorn, *Uvod do methodologie*

Estudiando particularmente los capítulos iniciales del libro III de *El Capital,* sobre la ley de caída tendencial de la tasa media de beneficio, Cibulka llega a la conclusión de que las leyes causales se entienden en *El Capital* como momentos de la acción de legalidades dialécticas más profundas.[4] Así, por ejemplo, según la interpretación de Marx por Cibulka, el proceso de desarrollo de la productividad social del trabajo discurre en dos capas de profundidad diferente. "La capa fundamental del desarrollo de la productividad social del trabajo es el proceso unitario, total, internamente contradictorio en el que aumenta la plusvalía relativa (se abaratan los elementos del capital constante). Este hecho se manifiesta como valorización del capital dado, como disminución de la parte del capital variable en relación con el capital constante, como abaratamiento de los elementos del capital constante, como disminución de la tasa de beneficio y deceleración del proceso, aumento de la demanda de fuerza de trabajo, etcétera... con lo que el fenómeno es un momento integrante del proceso unitario global. La capa superficial de ese proceso global es una red de relaciones causales entre los varios momentos vistos como factores independizados... El movimiento unitario, total, *internamente* contradictorio contiene en sí una multiplicidad de momentos singulares que se independizan unos de otros y entran en relaciones causales. Este movimiento básico, que por su naturaleza es unitario e internamente contradictorio, se reproduce en esas relaciones causales en la forma de muchos movimientos causales singulares, cada uno de los cuales tiene una determinada dirección y se cruza con los demás. La interna contradictoriedad del proceso único del desarrollo de la productividad del trabajo aparece en esta capa derivada

vied, Bratislava 1960, particularmente págs. 196 ss., 292 ss., 337 ss. O Lange, *Ekonomia polityczna,* Varsovia 1959, págs. 85 ss.; L. Tondl, *Kauzální analyza a kauzalní explikace,* en Zigh, Málek, Tondl, *K metodologii experimentálnich ved,* Praga 1959.

[4] J. Cibulka, *loc. cit.,* pág. 872.

como cruce recíproco de dos cadenas causales. Esta capa derivada no es mera apariencia, sino la capa superficial real del movimiento de las contradicciones antagónicas, cuyos miembros singulares se independizan internamente."[5]

Cibulka piensa que la independización de los miembros singulares del movimiento de las contradicciones antagónicas es una necesidad del tipo ley. Las relaciones causales, que reproducen por el camino del movimiento externo entre los miembros como objetos independientes el movimiento originariamente global, íntimamente contradictorio, son una capa importante del proceso global. Para los fines del análisis económico basta a menudo con captar esas relaciones causales.[6]

[5] *Ibid.*, pág. 900.

[6] *Ibid.*, págs. 900-902. "Cuando, por ejemplo, con un mismo valor total de la producción aumenta el salario del trabajo, la masa de la plusvalía disminuye como lo muestra la tabla siguiente:

Primer caso: 400 c + 100 v + 150 pl = 650.

Segundo: 400 c + 150 v + 100 pl = 650 (cfr. K. Marx, *Das Kapital*, vol. III, MEW, vol. 25. Berlín 1964, pág. 863).

La causa de la disminución de la tasa de plusvalía es el aumento del salario. Para *explicar* el fenómeno en su totalidad —la disminución del tipo de plusvalía— bastan perfectamente aquí las relaciones causales entre los distintos elementos singulares del valor del capital tomados como magnitudes por así decirlo independientes, como objetos independientes.

Pero tomemos otro ejemplo: Disminuye la productividad del trabajo, los trabajadores producen menos. Aumenta su salario (en la misma proporción 100:150) y se produce un encarecimiento de los elementos del capital constante, que no está condicionado por aquel aumento salarial, sino por el hecho de que se ha alterado la base de todas las conexiones de la situación: ha cambiado la cantidad de valores de uso portadores del valor de la producción de mercancías correspondiente. También el aumento del salario en la razón 100:150 significa en este caso no que el trabajador reciba una parte mayor de su trabajo, sino sólo la disminución de la productividad del trabajo. Pero desde el punto de vista de las relaciones causales este segundo caso resulta igual que el primero.

En la consciencia de los agentes de la producción capitalista esta situación se presenta como si el aumento de los salarios hubiera causado el encarecimiento del capital constante. El mantenerse en la superficie, el mantenerse en las relaciones causales entre las varias

El análisis de Cibulka es un progreso en la explicación de la concepción marxiana de la problemática estudiada, particularmente porque no se contenta con afirmar la subordinación de las relaciones causales bajo relaciones dialécticas más profundas, sino que intenta iluminar más detalladamente esa subordinación. Otro resultado positivo de la investigación de Cibulka es también su crítica de algunas

---

capas del valor del capital produce aquí una explicación ilusoria, una ilusión que es producto de las relaciones de la concurrencia.

Manteniéndonos en la visión que toma como dados los elementos singulares del valor —el capital constante, el capital variable y la plusvalía—, considerándolos objetos independientes, si nos limitamos a estudiar las relaciones causales entre ellos, explicamos sólo el caso del primer tipo, porque sólo en este caso todos los aspectos de la alteración que hemos de explicar se desarrollan en la esfera de las relaciones de causalidad entre los elementos del valor tomados como objetos independientes. Pero en el segundo caso la fuente de la alteración es una esfera más profunda de la misma realidad, aquella esfera profunda en la cual las varias capas singulares del valor no son objetos independientes, sino momentos del movimiento internamente contradictorio en su totalidad. En el segundo caso no se trata de elementos constantes del valor como tales, sino de capas constantes del valor como momentos del proceso de producción que crea tanto el valor de uso como el valor de la producción correspondiente. Mientras busquemos la fuente del encarecimiento del capital constante en el ámbito de las relaciones superficiales del capital constante como magnitud independiente frente al capital variable y la plusvalía, estaremos tomando no sólo el mismo capital constante, sino también el variable y la plusvalía como magnitudes autónomas sin consideración de la específica cualidad que tienen como momentos del valor del capital de la producción en cuanto todo dialéctico... La explicación del caso del segundo tipo se basa precisamente en esa cualidad que poseen el capital constante y el capital variable como momentos del valor del capital como todo dialéctico.

El primer caso es un ejemplo del tipo de fenómeno de la economía capitalista para cuya explicación basta el aspecto superficial de la conexión de los diferentes momentos como factores independizados, expresos en la relación legaliforme de causa y efecto. El segundo caso es un ejemplo de los fenómenos de la economía capitalista en cuya explicación las relaciones causales se toman necesariamente como momentos de procesos más profundos, interiormente contradictorios. Los varios momentos no aparecen en absoluto aquí como factores independientes, sino en su cualidad de momentos de procesos totales internamente contradictorios."

concepciones corrientes que, aunque apelan a la idea de Lenin de la causalidad como mero momento, como aspecto de la conexión cósmica, en realidad la hacen absoluta.[7]

Pasemos ahora a la crítica de las conclusiones de Cibulka. Vamos a intentar, enlazando críticamente con el análisis de Cibulka y utilizando el análisis comparativo de la explicación científica del capitalismo por Ricardo y por Marx, justificar una interpretación algo diferente.

Lo que la exposición de Cibulka caracteriza no es un método de aplicación de las relaciones causales al cual se pueda reducir el análisis de Marx.

1) En la explicación científica marxiana del capitalismo hallamos la relación causal aplicada ante todo del modo que en cierto sentido podemos llamar *galileano-newtoniano.* Se trata esencialmente de la misma concepción de la causalidad que tiene una función dominante y exclusiva en el análisis científico del capitalismo por Ricardo. Sobre la aplicación marxiana de formas de pensamiento causal de este tipo se puede decir ante todo lo mismo que de la superación marxiana del punto de vista unilateralmente cuantitativo de Ricardo.[8]

Así, por ejemplo, cuando Ricardo se pregunta cuáles son las causas de los cambios del valor relativo de las mercancías, Marx se plantea una pregunta análoga, pero no se queda en ella, no se limita a ella como hace Ricardo. En el análisis marxiano la explicación "galileana" de la causalidad, en la medida en que se presenta, es un momento subor-

[7] Cfr. *ibid.*, págs. 872-874 y otras. Sobre la concepción del complejo causal observa acertadamente Cibulka: "La concepción del complejo causal no lleva sino aparentemente a una visión dialéctica de la causalidad. En realidad es sólo la forma más sutil de absolutizar la causalidad y trasformar artificialmente las reales conexiones dialécticas de los varios miembros mediadores en el esquema superficial de causas copresentes" (873).

[8] Cfr. *supra,* págs. 88-90. No es casual que estas dos cuestiones (el punto de vista cuantitativo y la consideración mecanicista de la causalidad) vayan de la mano y que la actitud de Marx en ambos casos muestre rasgos análogos.

dinado del nuevo contexto, desconocido para la cientificidad galileana, de una concepción monista de la realidad.

Así también estudia Marx la relación causa-efecto en la cuestión de la demanda y la oferta, pero sostiene en este punto la tesis de que la acción de la demanda y la oferta no explica nada "mientras no se desarrolle la base sobre la cual funciona esa relación".[9]

Antes de estudiar lo que es general en el análisis marxiano de esa "base" sobre la cual funciona la relación de causa y efecto del tipo de las relaciones causales de la oferta y la demanda, hemos de aducir a título de ilustración algunos pasos más en los que el análisis de Marx opera con la relación de causa-efecto en el citado sentido estricto que esencialmente es el galileano.

La dependencia causal unilateral de alteraciones cuantitativas de una magnitud respecto de alteraciones cuantitativas de otra aparece, por ejemplo, en la exposición de Marx cuando éste habla de la relación entre la cantidad de dinero como medio de circulación y los precios de las mercancías: "...que la expansión y la contracción de los medios de circulación, si permanece invariable el valor de los metales nobles, es siempre efecto, y nunca causa de las oscilaciones de los precios."[10]

En estos casos Marx considera científicamente valiosa también la comprobación de la *inexistencia* de relación cau-

[9] K. Marx, *Das Kapital,* vol. III, pág. 191.

[10] K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie,* MEW, vol. 13, Berlín 1964, pág. 159.

K. Marx, *Grundrisse,* Berlín 1953, pág. 205; pág. 752: "Se sigue de ello que la cantidad total de transacciones o compras hechas en un día es del todo independiente del dinero que circula aquel día, y que la masa de dinero que circula un día determinado no es la causa, sino el efecto de una masa de transacciones previas completamente independientes de la reserva monetaria de cada momento." (Análogamente en *Das Kapital,* Vol. II, MEW, vol. 24, Berlín 1963, pág. 342). Cfr. *Grundrisse,* pág. 50: "La exportación de oro no es la causa de la crisis cerealística, sino que la crisis cerealística es la causa de la exportación de oro."

sal. Así, por ejemplo, en polémica con el proudhonista Darimon, Marx toca la cuestión de si hay, como suponen los proudhonistas, alguna relación causal entre la cantidad de papel-moneda y la de dinero de otra naturaleza. Y observa: "Si el aumento de 101 millones en la cartera no cubre la disminución de 144 en la reserva metálica, queda la posibilidad de que el aumento por un lado y la disminución por el otro no estén en ninguna relación causal."[11]

Para comprobar si hay una relación causal o no la hay entre las magnitudes indicadas vale también para Marx el camino caracterizado por la conocida regla de Mill y Herschel para la investigación de la conexión causal.

2) Además de la causalidad en el sentido estricto "galileano" Marx utiliza a veces la relación causa-efecto para la caracterización de determinados aspectos del proceso dialéctico de desarrollo, y no en su capa superficial apariencial, sino también en las capas de naturaleza procesual.

Marx utiliza los términos "causa"-"efecto" en este sentido de un modo muy libre, muy amplio, para referirse a distintas formas de acción extramecánica, para caracterizar los más diversos "momentos activos", las más variadas "mediaciones".

No se puede decir, desde luego, que Marx haya utilizado la relación causa-efecto sólo para caracterizar la superficie apariencial, cuando en su análisis del capitalismo podemos leer, por ejemplo: "Así pues, mientras que cierto grado de acumulación del capital parece necesario como condición del modo de producción específicamente capitalista, este último produce a su vez, reaccionando, una aceleración de la acumulación del capital. Por eso con la acumulación del capital se desarrolla el modo de producción específicamente capita-

[11] K. Marx, *Grundrisse*, pág. 38; cfr. *Das Kapital*, vol. II, pág. 493: "Formación de capital monetario añadido y masa de metal noble presente en un país no están pues en ninguna relación causal entre sí." Cfr. *ibid.*, vol. III, págs. 511-512.

lista, y con el modo de producción específicamente capitalista se desarrolla la acumulación del capital."[12]

Por ejemplo, estudiando la pequeña propiedad de campesinos artesanos Marx escribe: "Las causas por las que sucumbe muestran sus limitaciones. Esas causas son: la destrucción de la industria doméstica rural que constituye su complemento normal y se ve eliminada por la gran industria; el paulatino empobrecimiento, el agotamiento del suelo sometido a esos cultivos; la usurpación por los grandes terratenientes del suelo de propiedad colectiva que es siempre el segundo complemento de la pequeña propiedad y es lo que le posibilita la manutención del ganado; la competencia de la gran explotación agraria, del tipo plantación o de naturaleza capitalista."[13]

Las modernas instituciones de crédito son según Marx "tanto efecto como causa de la concentración del capital..., sólo un momento de ella"[14] (esto es, un momento del proceso de concentración).

Otro ejemplo más: el capital tiene según Marx la tendencia a destruir el pauperismo y a producirlo. Este efecto contradictorio se manifiesta de tal modo que en la sucesión temporal unas veces predomina una de las dos tendencias, y otras la segunda.[15]

Marx da una cierta generalización filosófica de la concepción no-mecánica de la causalidad al polemizar con la idea de que "es un absurdo lógico que el efecto pueda destruir su propia causa". Marx aduce lo siguiente contra esa

[12] K. Marx, *Das Kapital,* vol. I, pág. 653; cfr. vol. I, pág. 664: "...el desarrollo del modo de producción capitalista y la productividad del trabajo —a la vez causa y efecto de la acumulación..." Cfr. *Grundrisse,* pág. 264: "Así como el dinero aparece primero como presupuesto del capital, como causa del mismo, así ahora aparece como presupuesto el capital."

[13] K. Marx, *Das Kapital,* vol. III, pág. 185.

[14] K. Marx, *Grundrisse,* pág. 42.

[15] K. Marx, *Grundrisse,* pág. 503. Cfr., *Das Kapital,* vol. III, pág. 246.

opinión: "El que una cosa pueda acabar por destruir su propia causa es un absurdo lógico para el usurero entusiasmado con un alto tipo de interés. Pero la grandeza de los romanos fue la causa de sus conquistas, y sus conquistas destruyeron su grandeza. La riqueza es la causa del lujo y el lujo actúa destructoramente sobre la riqueza."[16]

No se puede, pues, decir que Marx aplique la relación causal sólo a las capas de la superficie apariencial; tampoco se puede confirmar la opinión contraria de Sós, según el cual Marx piensa que "la causa no se puede hallar en la superficie, porque tiene que ver con la esfera de la necesidad y de la esencia y pertenece a ella".[17]

Pasemos ahora a un análisis detallado.

a) La concepción galileo-newtoniana de la relación causa-efecto es mecanicista y cuantitativa.[18] La causalidad se entiende en el sentido de la estática mecánica —cuando se

[16] *Ibid.*, pág. 437.

[17] V. Sós, "Problémy kauzality v Marxove Kapitálu" en *Filosofícky Casopis*, nº 5, 1961, pág. 717.

[18] V. Galileo Galilei, *Le opere*, Florencia 1929-1939, vol. IV, pág. 22: "Por la intervención de una causa se produce el efecto, por la eliminación de la causa desaparece el efecto." *Ibid.*, vol. VII: "En las cuestiones referentes a la naturaleza el conocimiento del efecto es el conocimiento que lleva al encuentro y a la verificación de las causas, el conocimiento sin el cual tropezaríamos como los ciegos, pero todavía más inseguramente..." (pág. 443). "A una causa uniforme sigue siempre un efecto uniforme" (pág. 469). "Si cada efecto tiene sólo una causa principal y si entre la causa y el efecto existe una relación firme e inmutable, entonces cuando se observa una desviación firme e inmutable en el efecto, tiene que haber siempre una desviación firme e inmutable en la causa" (pág. 471). *Ibid.*, vol. X, pág. 248: "La magnitud de la causa es mensurable por la magnitud del efecto, tanto en su extensión cuanto en su intensidad."

Cfr. la tesis de Zd. Pokorny *Determinismus Klasické Fyzyky*, Praga 1958. Zd. Pokorny polemiza sobre todo con los intérpretes positivistas que deforman la visión de Galileo en el sentido del fenomenismo (diciendo sólo "como" donde Galileo dice "porque"). Los positivistas interpretan la recusación galileana de la busca especulativa de "causas" en sentido aristotélico-escolástico como recusación de la investigación causal en general.

buscan las causas de la violación o el establecimiento del equilibrio como situación normal— o en el sentido de la dinámica mecánica, cuando se buscan los principios de las alteraciones del movimiento, tomando como presupuesto la validez del principio de inercia. Análogamente procede Ricardo,[19] que, presuponiendo un determinado decurso normal, natural, de la economía capitalista, busca:

1) las causas de la *norma,* y las encuentra en leyes eternas, inmutables, análogas a las newtonianas (por ejemplo, las leyes "naturales" de la división de los productos entre las tres clases "naturales"; en este sentido la ley del valor-trabajo es la *causa* fundamental por la cual las mercancías se intercambian en una razón determinada);

2) las causas derivadas que, sobre la base presupuesta del principio del valor-trabajo, explican por qué se alteran la razón cuantitativa en el intercambio de mercancías y las características cuantitativas de otras formas cualitativas de la economía capitalista;

3) las causas de desviaciones generales respecto de la norma, desviaciones que según Ricardo son normalmente aparentes.

Ricardo reconoce además causas casuales,[20] las cuales no tienen una gran función ni son captables científicamente.

La diferencia básica de Marx respecto de Ricardo consiste en que Marx contrapone a la causalidad pensada sobre la base de una esencia fija la relación causal pensada sobre la base de una esencia como autodesarrollo.

Marx trabaja *con distintas formas de acción* no conocidas por la causalidad galileana. Todo lo que realmente existe (lo que no es simple producto de la abstracción) *actúa* de algún modo; existir es actuar. La concepción marxiana de las diferentes formas de la acción está inseparablemente unida a dos principios de su concepción de la

[19] Sobre la aplicación de las formas causales del pensamiento en los análisis de Ricardo ver, particularmente sus *Principles.*

[20] *Ibid.*

realidad (es un aspecto de esos principios): el principio de la unidad del mundo y el principio del autodesarrollo, la opinión, esto es, de que el "estado" absoluto[21] de las cosas y de los fenómenos consiste en "hallarse en movimiento", hallarse en un "proceso de transformación".[22]

Si la realidad se entiende como autodesarrollo, entonces cada cosa tiene en sí algo de lo que antes se ha caracterizado frecuentemente como "sustancia"; pues es *causa sui* en la medida en que se trata de un autodesarrollo. Al abandonar el principio de inercia en su absolutización se produce un nuevo concepto de "cosa", de "efecto" y de "interacción". Marx habla a veces de las distintas formas de acción que se salen plenamente de la causalidad galileo-newtoniana con los términos mismos de la relación causal, pero esas caracterizaciones se comprenden sin dificultad si se entienden sobre el fondo de *toda* la nueva concepción de Marx sobre la determinación de los fenómenos. Por eso hablar a propósito de Marx de problema de la causalidad es plantear mal una cuestión que en su formulación adecuada dice: ¿Qué nueva concepción del determinismo (de las formas de las conexiones, de las formas de la generalidad y la necesidad) ha desarrollado Marx?

A) Cuando Marx usa formas del pensamiento causal para captar adecuadamente determinadas formas de las más varias conexiones y de los momentos activos más diversos, muchas veces el concepto de "causa" es sinónimo de los conceptos de "condición", "presupuesto", "fundamento", etcétera.[23]

[21] Tampoco este "absoluto" se puede entender sino como unidad de contrarios; su momento es el descanso relativo, la estabilidad. Sin la presencia de este momento contrario el carácter "absoluto" del autodesarrollo se hunde y se trasforma en su contrario.

[22] Movimiento en el sentido de alteración. Cuando Marx formula el objetivo de su investigación diciendo que consiste en descubrir la "ley del movimiento" del capitalismo dice algo que se diferencia esencialmente del objetivo de Newton de descubrir también las "leyes del movimiento".

[23] Cfr., p. e., K. Marx, *Das Kapital*, vol. III, pág. 763 (a propósito de la renta diferencial): "La propiedad de la tierra es aquí

b) Como se aprecia por las ilustraciones aducidas, tropezamos frecuentemente en el análisis de Marx con la caracterización de algunos fenómenos como "a la vez causa y efecto" (o, con significación análoga, "al mismo tiempo presupuesto y resultado", "al mismo tiempo condición y consecuencia", etcétera); con esos giros capta Marx adecuadamente la relación entre determinados aspectos, entre determinados momentos del proceso de desarrollo en su totalidad.

Al hacerlo distingue:

---

sólo la causa de la trasferencia de una parte del precio de la mercancía, producida sin intervención suya... y que se disuelve en el plusbeneficio, de la trasferencia de esa parte del precio de una persona a otra, del capitalista al terrateniente. Pero la propiedad de la tierra es aquí sólo la causa que *crea* ese elemento del precio, o el aumento de precio presupuesto por él. En cambio, cuando la peor clase de tierra A no puede ser cultivada —pese a que su cultivo arrojaría el precio de producción— hasta que arroje un exceso sobre ese precio de producción, una renta, la propiedad de la tierra es el fundamento creador de *ese* aumento de precio".

Lo que una vez se expresa con la relación "causa"-"efecto", o "presupuesto"-"efecto", se representa otra vez con la relación "condición"-"consecuencia", etcétera. Cfr. K. Marx, *Das Kapital,* vol. II, pág. 143: el crecimiento de los medios de producción es "tanto presupuesto como efecto del desarrollo de la fuerza productiva social del trabajo". Eso mismo se formula en otro lugar (*ibid.*, vol. I, pág. 650) del modo siguiente: "La masa de los medios de producción con que funciona el trabajador crece con la productividad de su trabajo. Estos medios de producción tienen una función doble. El crecimiento de los unos es consecuencia, el de los otros condición de la creciente productividad del trabajo... Pero sea condición, sea consecuencia, la creciente dimensión de los medios de producción en comparación con la fuerza de trabajo contenida en ellos expresa la creciente productividad del trabajo."

Cfr. aún *ibid.*, vol. II, pág. 50: "G se pone como capital por su relación con otra parte de G en cuanto puesta por él, obrada por él como causa, como la consecuencia de la que es fundamento." Cfr. *ibid.* vol. I, pág. 54; vol. II, pág. 358; vol. III, págs. 195, 228-229, 247; *Grundrisse,* págs. 264, 364, 408, 613, 645, 937, etcétera. ["G" es dinero, *Geld;* mantegu la G por facilitar referencias en la literatura internacional. *N. del T.*]

a) la trasposición de la causa en efecto y a la inversa (del presupuesto en ley, de lo formador en lo formado y a la inversa, de lo condicionador en lo condicionado y a la inversa) en la fase de desarrollo de la génesis del objeto, y

b) la trasposición de la causa en efecto y a la inversa en el *desarrollo* del "objeto devenido".

En el primer caso el fenómeno A es originaria e inequívocamente presupuesto en la sucesión temporal, causa, condición del fenómeno B; el fenómeno realizado B suscita entonces necesariamente una nueva realización del fenómeno A, con lo que en este movimiento ahora el fenómeno A aparece ya como efecto (resultado, producto) del fenómeno B, que era el efecto originario del fenómeno A. Así, pues, ahora el fenómeno A, que era al principio la causa del fenómeno B, se convierte en efecto, en producto de ese fenómeno B. La causa se convierte en efecto y el efecto en causa.

Así, por ejemplo, se presenta en el proceso de génesis del capital el dinero primero como presupuesto del capital. Él mismo es fruto de un complicado proceso previo,. pero por lo que hace a la relación del capital en formación es claramente un presupuesto que la precede, una condición. Mas en cuanto que se ha producido la relación capitalista, ésta produce y reproduce el dinero en sus varias funciones económicas como momento de su propio movimiento.[24]

Marx distingue entre presupuestos, causas y condiciones

aa) que, una vez han servido en la génesis del objeto, desaparecen del desarrollo, no son ya reproducidas por el

[24] Cfr. K. Marx, *Grundrisse*, pág. 264: "Del mismo modo que antes apareció como presupuesto del capital, como causa suya, ahora el dinero aparece como efecto suyo. En el primer movimiento el dinero procedía de la circulación simple; en el segundo procede del proceso de producción del capital. En el primero se transforma en capital; en el segundo aparece como un presupuesto del capital puesto por el capital mismo; y por eso aparece ya puesto él mismo como capital; ya tiene en sí la relación ideal al capital. Ya no se trasforma simplemente en capital, sino que como dinero está ya puesta en él su trasformabilidad en capital".

movimiento del objeto nacido (por ejemplo, la acumulación originaria);[25]

bb) las que *siguen siendo* momento de la existencia y el movimiento del "objeto devenido" (por ejemplo, la circulación del dinero, el mercado mundial, etcétera).[26]

Otro caso de transposición de la causa en efecto y a la inversa (en el desarrollo del objeto *devenido*) se caracteriza por el hecho de que los fenómenos estudiados son *a la vez* causa y efecto, y en este sentido momento de la interacción que es unidad de muchos momentos en el proceso de desarrollo del objeto. Es evidente que esta "interacción" se diferencia esencialmente de la "interacción" estudiada en la mecánica, por ejemplo, mediante el paralelogramo de la composición de fuerzas (Stevin).[27]

Se trata de "interacción" sobre la base de la procesualidad esencial. Marx enuncia algunas ideas generalizadoras sobre esta "interacción" y sobre la trasposición de la causa en efecto y viceversa a propósito del desarrollo de la relación capitalista. El capital crea las condiciones y los presupuestos de su existencia y de su crecimiento, "de acuerdo con su propia naturaleza intrínseca".[28] Los presupuestos y condiciones de la existencia del capital en su fase de desarrollo como "objeto devenido" (esto es, en cuanto que empieza a moverse sobre su propio fundamento, de acuerdo con su carácter intrínseco) son una consecuencia de "su propia realización".[29] Está claro que esta concepción de la

[25] Se trata de los "presupuestos de la génesis que están abolidos en la existencia del capital". Cfr. K. Marx, *Grundrisse,* pág. 363.

[26] Cfr. K. Marx, *Das Kapital,* vol. III, pág. 247.

[27] Marx dice sobre el caso especial de la interacción mecánica entre capitales individuales en la concurrencia: "Conceptualmente la concurrencia no es sino la naturaleza interna del capital, su determinación esencial, que aparece y se realiza como interacción entre los muchos capitales, la tendencia interna como necesidad externa", (K. Marx, *Grundrisse,* pág. 317.)

[28] Cfr. *ibid.,* pág. 363.

[29] *Ibid.,* pág. 364. Cfr. *ibid.,* pág. 189: "En el sistema burgués consumado toda relación económica presupone a las demás en la

trasposición de la causa en efecto y a la inversa presupone la concepción marxiana del "conocimiento conceptuante" y su fundamento ontológico, como hemos intentado mostrarlo antes.[30]

En la idea de Engels de que se puede pasar de la idea de interacción como noción primaria a la de relación causal, el concepto de "interacción" se tiene que entender necesariamente con su contenido materialista-dialéctico, o sea, de acuerdo con toda la nueva concepción marxiana del determinismo.

c) Ya en la filosofía de Hegel, y, sobre todo, en la lógica, que ha tenido una función importante en la preparación de la nueva concepción marxiana del determinismo, la causalidad en el sentido galileano-newtoniano pierde su situación de privilegio en la explicación científica. Es entendida como una de las muchas formas de "mediación".

Hegel ha intentado en su *Lógica* dar una solución al problema del determinismo, planteado en la filosofía clásica alemana, y de un modo muy acusado, particularmente por Kant y por Jacobi. Los dos pensadores —cada uno a su modo y con resultados diferentes— prueban que el determinismo científico fundado en la absolutización de la causalidad mecánica es insostenible. Kant infiere de ello consecuencias agnósticas sobre el carácter subjetivo de las formas del pensamiento (dejando, según acertadamente observa Hegel, esas formas de pensamiento inalteradas, para seguir aceptándolas en las formas mismas en que las había concebido el determinismo basado en la absolutización de la cau-

forma económica burguesa, del mismo modo que todo lo puesto es al mismo tiempo presupuesto. Pero así ocurre en todo sistema orgánico. Este sistema orgánico mismo, como totalidad, tiene sus presupuestos, y su desarrollo hasta ser totalidad consiste precisamente en subordinarse todos los elementos de la sociedad y crearse a partir de ella los órganos que aún le faltan. Así se convierte históricamente en totalidad."

[30] Cap. 6.

salidad mecánica); Jacobi deja los objetos "finitos", "limitados" a la competencia del determinismo mecánico, y da al concepto de "condicionamiento" exclusivamente la significación de "condicionamiento en el sentido de la causalidad "mecánica", "condicionamiento en el sentido del determinismo mecánico".[31] Según Jacobi, los objetos de especie diferente de *ese* carácter finito no pueden ser objeto del conocimiento racional, son sólo accesibles por cierto "saber inmediato" irracional. Hegel recoge esa problemática (a través de Fichte, Schelling y otros) e intenta elaborar positivamente una nueva concepción del determinismo científico para ponerla en el lugar del determinismo basado en la absolutización de la causalidad mecánica. Este intento es la lógica de Hegel. Y aunque este intento, en la forma definitiva de los dos volúmenes de *La ciencia de la lógica,* es un "fracaso colosal" a consecuencia de las deformaciones idealistas, sin embargo, contiene valioso material intelectual con el que Marx pudo enlazar críticamente, como ya hemos mostrado al analizar varias cuestiones parciales de la estructura lógica de *El Capital,* en el momento de crear una nueva concepción del determinismo, que superó la basada en la causalidad mecánica.

Lenin dice en los *Cuadernos filosóficos* que Hegel "subsume plenamente la historia bajo la causalidad y concibe la causalidad mil veces más profundamente y ricamente que una gran cantidad de «sabios» de hoy día";[32] pero esa observación no se tiene que interpretar en el sentido de que la relación causal tradicional siga siendo dominante en Hegel. Lenin subraya más bien la concepción determinista de

[31] Cfr. F. H. Jacobi, *Werke* [Obras] (1812 ss.), vol. 4, Abteilung X, pág. 93. "Entiendo por mecanismo el encadenamiento de causas meramente eficientes que *eo ipso* es un encadenamiento necesario, del mismo modo que un encadenamiento necesario, en la medida en que es necesario, es *eo ipso* mecánico."

[32] Cfr. W. I. Lenin, *Philosophische Hefte* [Cuadernos filosóficos, ed. alemana], *Werke* [Obras, ed. alemana], vol. 38, Berlín 1964, pág. 151.

la historia por Hegel, que es determinista de un modo nuevo. El término "causalidad" es aquí propiamente pseudónimo de "determinismo". Esta interpretación queda confirmada por otra observación de Lenin: "Cuando se lee lo que ha escrito Hegel sobre la causalidad sorprende lo brevemente que ha tratado este tema favorito de los kantianos. ¿Por qué? Pues porque para él la causalidad no es más que *una* de las determinaciones de la conexión universal, recogida por él ya antes mucho más profunda y variamente en toda su exposición, y subrayando *siempre* y desde el primer momento las recíprocas transiciones de esa conexión, etcétera."[33]

Hegel subsume bajo el concepto de "mediación" todas las formas de conexión, una de las cuales, pero no privilegiada, es la relación causal; según el espíritu de su concepción logicista e idealista de la realidad introduce en el concepto general de "mediación" un contenido derivado de los procedimientos de mediación intelectual de las conexiones intelectuales.[34]

En la obra de Marx el concepto de "mediación" no suele tener esa significación general. Con esa significación general que abarca todas las especies de acción y de conexión usa más bien los conceptos de "condicionamiento", "conexión", "acción", lo que mantiene, por encima del contenido nuevo e incomparablemente más rico de estos conceptos, una cierta continuidad de léxico entre Marx y la cientificidad galileo-newtoniana. No se trata sólo de parecidos y diferencias léxicas casuales: en este hecho lingüístico se manifiesta la diferente actitud de Hegel y Marx respecto de la cientificidad matemático-científico-natural de los siglos XVII y XVIII.[35]

d) Queda abierta una cuestión importante: ¿qué función tiene la causalidad galileana (mecánica) en la concepción marxiana de las diferentes formas de la acción?

[33] *Ibid.*, pág. 153.

[34] Cfr. la anotación marginal de Lenin: "En la aplicación de la relación de causalidad, lo que importa es la necesidad de mediación (de conexión)." *Ibid.*, pág. 154.

[35] Cfr. *infra*, págs. 162-163.

Marx retira en conjunto de la competencia de la cientificidad galileo-newtoniana el objeto de su investigación, el modo de producción capitalista, lo sustrae, esto es, al tipo de pensamiento científico que es capaz de captar racionalmente sistemas de carácter mecánico.[36]

El modo de producción capitalista no es, según Marx, ni un "sólido cristal" ni un sistema semoviente análogo a un reloj mecánico[37]; es un "organismo sometido constantemente a procesos de transformación"; cada uno de sus momentos existe sólo "en el curso del movimiento", "a la vez como presupuesto y como resultado" del movimiento del objeto. Es un "todo dialécticamente articulado".[38]

Pero, según Marx, el análisis que lleva al conocimiento de esos todos dialécticamente articulados y mutables contiene entre sus *elementos* análisis de sistemas mecánicos, o de sistemas análogos a los mecánicos (isomórficos con los mecánicos). Se trata de un elemento subordinado, pero legítimo y necesario.

En el análisis marxiano del capitalismo los análisis de sistemas mecánicos (con utilización de formas de pensamiento que son esencialmente análogas a la cientificidad mecánica del siglo XVII),[39] intervienen en determinadas fases

[36] El concepto de lo mecánico ha sido expuesto, por ejemplo, por F. Enriques.

[37] Cfr. K. Marx, *Das Kapital,* vol. I, pág. 28, *Grundrisse,* págs. 189 ss.

[38] *Briefe über das Kapital,* pág. 127.

[39] Cfr. K. Marx, *Grundrisse,* pág. 418: "Ya hemos tropezado una vez en la circulación del dinero con la ley de la sustitución de la velocidad por la masa y de la masa por la velocidad. Esa ley es tan vigente en la producción como en la mecánica." Análogamente utiliza Marx, por ejemplo, en el análisis de la influencia de las alteraciones de la productividad del trabajo en la expresión relativa del valor (*Das Kapital,* vol. I, págs. 67 ss.), formas de pensamiento esencialmente análogas a las que sirven para estudiar las relaciones de equilibrio de la palanca en la mecánica clásica. El antimecanicismo de Marx se ha entendido a veces en el sentido de una oposición general a la aplicación de cualesquiera formas de pensamiento mecánico en el análisis materialista-dialéctico de las formas eco-

como elementos del análisis genético-estructural materialista-dialéctico, practicado en la nueva forma lógico-metodológica del "conocimiento conceptuante". Intervienen cuando la relación y la dependencia entre determinadas magnitudes características de la economía capitalista se pueden estudiar bajo las hipótesis: *a*) de que esas magnitudes son cualitativamente completas, terminadas (o sea, haciendo abstracción de su carácter procesual, y *b*) entendiendo su dependencia como propia de factores autónomos, externos unos a otros (cosa, naturalmente, enlazada de modo inseparable con la hipótesis *a*). Estos presupuestos o hipótesis tienen sin duda su base en la realidad objetiva (en la estabilidad relativa de las formas de la economía capitalista), pero en su pureza no son sino un producto del pensamiento abstractivo. La justificación de esta abstracción está dada por el hecho de que la estabilidad cualitativa relativa se estudia dentro de límites determinados y se puede reconocer adecuadamente sin necesidad de tener en cuenta que es un momento del proceso dialéctico de desarrollo. Parece que esto no da sólo la *posibilidad* de un tal análisis, sino también su *necesidad*. La aplicación de estos procedimientos construyendo mediante la abstracción simplificadora con determinados aspectos del todo dialécticamente articulado sistemas mecánicos que se estudian por de pronto en esta forma simplificada y que, como procedimientos científicos, son análogos a la cientificidad mecánica del siglo XVII, ha sido para Marx un *momento* de la reproducción intelectual del todo dialécticamente articulado.

El análisis de la estructura lógico-metodológica de *El Capital* nos lleva, por una parte, a buscar la fundamentación de una determinada solución de la problemática lógico-metodológica de la concepción marxiana en los correspondientes problemas *ontológicos*, con la mediación del carácter

nómicas. El análisis de la estructura lógica del real procedimiento de Marx nos convence de que la cuestión es más complicada.

refigurativo de las formas lógico-metodológicas; y, por otra parte, al conocimiento de la amplia independencia relativa de la estructura y del movimiento del pensamiento articulado frente a la estructura de la realidad objetiva conocida.

CAUSALIDAD Y CONTRADICCIÓN

Del hecho de que la base de la concepción marxiana de todas las formas de conexión y, por lo tanto, también de las relaciones causales es la interpretación de la realidad como automovimiento, interpretación cuyo principio más profundo es la unidad y la lucha de los opuestos, resulta la íntima conexión entre ambos problemas. J. Cibulka[40] ha prestado mucha atención a esta cara de la problemática de *El Capital* de Marx.

Para completar su análisis añadiremos algunas consideraciones que se refieren a una cuestión general sobre la base del análisis lógico comparativo de la concepción ricardiana y la marxiana de las categorías "contraposición y contradicción". Esa cuestión más general es: ¿qué función tiene la concepción marxiana de la contradicción en la superación del determinismo basado en la absolutización de la causalidad mecánica y la creación del nuevo determinismo materialista-didáctico?

Nos damos cuenta de que los conocimientos obtenidos del análisis de la estructura lógica implícita de *El Capital* no son más que la materia prima para la solución de esta cuestión más general.[41]

[40] En el citado trabajo, particularmente en el cap. 1. Cfr. G. Stiehler *Hegel und der Marxismus über den Widerspruch,* Berlín 1960.

[41] Cibulka observa acertadamente: "El análisis filosófico de *El Capital* de Marx no puede sino dar respuesta a la pregunta sobre en qué sentido es la causalidad un momento de la legalidad resultante del movimiento *de las contradicciones antagónicas.* En la medida en que se trata de una realidad social cuyo movimiento interno nazca de contradicciones no antagónicas, *El Capital* de Marx no

a) Una de las causas más esenciales, si no la más esencial —prescindiendo aquí de las condiciones sociales e históricas y concentrando la atención sobre la forma teórica del pensamiento—, de que Ricardo, como los economistas premarxistas en general, no llegara a una comprensión más profunda de la naturaleza del capitalismo fue su concepción superficial, simplificada, roma y empobrecida de la *relación entre los opuestos.* Fue, esto es, el no entender que la contraposición, la existencia de determinaciones contrapuestas con sus muy varias relaciones —que van hasta la identidad de los opuestos—, pertenecen a la esencia más propia del objeto, de tal modo que sin la exposición teórica de una contraposición siempre específica el objeto no se puede entender según su naturaleza, el conocimento del objeto no pasa de fragmentario, en parte deformado (como ocurrió con el conocimiento del capitalismo alcanzado por la economía política burguesa).

Cuando en la investigación del capitalismo tropieza con una contraposición, cosa que le tiene que ocurrir necesariamente, y la formula, la formulación de Ricardo es incompleta: en esos casos no ve lo que tiene entre las manos, ni sabe manejar la contraposición; los opuestos no tienen su vida natural en la inconsecuente formulación de Ricardo, que no llega a la conciencia, y no revelan la oculta naturaleza motora del objeto, como luego lo ha conseguido la teoría del dialéctico Marx.

¿Cómo entiende Ricardo, por ejemplo, la *contraposición* entre valor de cambio y valor de uso? Ricardo distingue, evidentemente, entre valor de uso y valor de cambio. Critica, por ejemplo a Say[42] porque éste no ha distinguido suficientemente entre ambos y opera con el confuso concepto de un valor supuestamente unitario. En el capítulo XX Ri-

---

puede indicar más que el *sentido* de la solución de la cuestión de en qué sentido es la causalidad un momento de las más profundas legalidades dialécticas." *Filosoficky Casopis,* nº 6, 1958, pág. 895.

[42] En los *Principles,* ed. alemana págs. 271 s.

cardo muestra que el valor de uso y el valor de cambio se diferencian tanto que su magnitud puede a veces moverse simultáneamente en sentidos contrapuestos. Al mismo tiempo subraya que el valor de cambio está ligado al valor de uso,[43] o sea, que ve su unidad en el sentido de imprescindibilidad de la existencia del valor de uso para que exista el valor de cambio de la mercancía.

Ricardo ve, pues, en este caso los opuestos y su unidad, pero sólo hasta cierto punto y superficialmente. (En cambio, a propósito del origen del valor de cambio, Ricardo ve sólo el trabajo simple unitario. Pasa así totalmente por alto que el trabajo que produce mercancías y crea la forma del valor es trabajo que existe con los rasgos contrapuestos de trabajo concreto y trabajo abstracto.)[44]

Ante los contrarios valor de cambio y valor de uso y la *unidad* de esos opuestos, Ricardo *se detiene* en la concepción (no falsa, pero elemental) con la que *empieza* Marx el estudio del núcleo de la cosa, el estudio del misterio de la forma de la mercancía y del dinero, cuando en las primeras secciones de *El Capital* observa por vez primera que en la mercancía *coexisten* valor de uso y valor de cambio (como dos factores de la mercancía, sin decir nada sobre su carácter de opuestos) y que el valor de uso es condición del valor de cambio y no a la inversa.[45] Lo que en el curso ulterior de la

[43] D. Ricardo, *Principles,* págs. 5-6: "Utility then is not the measure tot exchangeable value, although it is absolutely essential to it". [La utilidad no es, pues, la medida del valor de cambio, aunque es absolutamente esencial para éste.]

[44] K. Marx, *Theorien über den Mehrwert,* Teil 2, pág. 504. La insuficiente elaboración de la diferencia y la unidad entre valor de cambio y valor de uso, el no entender su carácter contrapuesto y contradictorio y el pasar por alto el carácter contrapuesto del trabajo que produce mercancías ha impedido a Ricardo entender la esencia del dinero. (Cfr. *ibid.,* pág. 487 *passim.*)

[45] K. Marx, *Das Kapital,* vol. I hasta la pág. 67; *Zur Kritik des politischen Ökonomie* hasta la pág. 28 ("Hasta ahora la mercancía se ha considerado desde un doble punto de vista, como valor de uso y como valor de cambio, y cada vez unilateralmente. Pero en cuanto mercancía es *unidad* inmediata de valor de cambio y valor

investigación Marx mostrará como polaridad, como relación interna entre opuestos, como trasposición de los opuestos entre ellos, como identificación de los opuestos, etcétera., aparece al comienzo como simple diferencia, como propiedades diferentes que se condicionan de modos diversos. Así, por ejemplo, cuando empieza a analizar el trabajo y observa que este trabajo es de "naturaleza doble", lo explica diciendo que "el... trabajo en cuanto expresado en el valor no posee ya los mismos rasgos que le convienen como producto del valor de uso".[46]

Aquí la contraposición que, como dice Marx más tarde, llega a contradicción, está expuesta muy laxamente, sin marcar los contornos, externamente. Marx se está preparando el material para el análisis ulterior, con objeto de poner de manifiesto las más profundas relaciones específicas de esta contraposición, de su polaridad y de su contradictorio carácter.[47]

Marx ha elogiado a Ricardo por "descubrir y expresar la contraposición económica entre las clases, así como su conexión...".[48] Pero también en este punto va Marx mucho más lejos en la captación de la contraposición, pues lleva el conocimiento de la inevitable lucha de las clases en la sociedad capitalista hasta el de que esa lucha ha de desembocar en la dictadura del proletariado.[49]

de uso"); K. Marx, *Das Kapital,* vol. I, ed. de 1867, hasta la pág. 19. Cfr. *Das Kapital,* vol. II, pág. 259. (Marx ve las contradicciones entre los momentos de la acumulación, mientras que Ricardo ve sólo diferencias.)

[46] K. Marx, *Das Kapital,* vol. I, pág. 56.

[47] L. Szánto critica fundadamente en el artículo "Dielo, ktoré znamenalo revoluciu vo vede", *Vybrané state,* Bratislava 1958, la comprensión superficial de la concepción marxiana de la contradicción como mera relación externa de contraposición, no infrecuente en la literatura divulgadora sobre la teoría marxista del valor.

[48] K. Marx, *Theorien über den Mehrwert,* Teil 2, pág. 157; *Grundrisse,* págs, 490, 640 *passim.*

[49] Sobre el carácter limitado del conocimiento de la contraposición de las formas económicas capitalistas por Ricardo cfr. *Theorien*

Marx considera un gran mérito ya el hecho de que Ricardo haya barruntado la *diferencia* entre el precio de producción y el valor y el que haya formulado, aunque sea oscuramente y sólo como excepción de la ley del valor, la *contradicción* entre la determinación del valor de la mercancía por el trabajo y el hecho de la tasa media general de beneficio.[50]

Sismondi es en opinión de Marx el pensador de la economía política burguesa clásica que más lejos ha llegado en el conocimiento de las contraposiciones y contradicciones de las formas económicas capitalistas. Sismondi ha llegado incluso a la convicción de que el modo de producción capitalista es contradictorio, es el terreno adecuado para el crecimiento ilimitado de la fuerza productiva y la riqueza y, al mismo tiempo, condición de la limitación de las necesidades de las masas a las necesidades vitales inexcusables. Considera las crisis como expresión de las contradicciones del capitalismo.[51]

über den Mehrwert. Teil 3, pág. 50: "Ricardo entiende la forma burguesa o, más precisamente, capitalista de producción como forma *absoluta* de la producción, cuyas determinadas formas de relaciones de producción no pueden, pues, entrar nunca en contradicción, ni pueden constituirse en obstáculos opuestos al fin de la producción como tal, «abundancy», lo que incluye a la vez masa de valores de uso y variedad de los mismos... En realidad, lo que Ricardo admira del modo de producción capitalista es que sus formas determinadas dejan —en comparación con formas de producción anteriores— libertad para un desarrollo sin trabas de las fuerzas productivas. Cuando no se comportan así o cuando lo hacen dentro de contradicciones determinadas, Ricardo niega las contradicciones o las enuncia de otro modo, presentando, por ejemplo la *riqueza como tal* —la masa de los valores de uso— por sí misma, sin tener en cuenta los productores como «última Thule»." Cfr., *ibid.*, pág. 49.

[50] Cfr. *Theorien über den Mehrwert,* Teil 3, pág. 80.

[51] Cfr. *Theorien über den Mehwert,* Teil 3, págs. 50-51: "Sismondi tiene la profunda sensación de que la producción capitalista se contradice a sí misma... Nota en efecto la contradicción fundamental: desarrollo libre de la fuerza productiva y aumento de la riqueza, la cual consiste en mercancías, tiene que ser planteada; y,

Desde el punto de vista de la problemática lógico-metodológica por la que aquí nos interesamos es importante prestar atención a la actitud que adopta respecto de esta concepción de Ricardo y Sismondi sobre el carácter contrapuesto de las formas económicas la economía burguesa postricardiana o contemporánea de Ricardo, y también examinar cómo enlaza críticamente Marx con ella y cuáles son las nuevas formas de pensamiento que caracterizan la comprensión materialista-dialéctica por Marx del carácter contrapuesto y contradictorio de esas formas.

Así, James Mill adopta una posición muy peculiar respecto de las concepciones de Ricardo, en su esfuerzo por dar a la teoría de éste una forma más sistemática y elaborarla de tal modo que sirva mejor que en su forma primitiva para la fundamentación y la defensa de la forma social capitalista de producción como forma "natural y eterna"; Mill capta, aunque inconsecuentemente, las contraposiciones. Se esfuerza por suavizar las contraposiciones y contradicciones, por presentarlas como sólo aparentes, no propias de la economía capitalista.[52]

Cuando tropieza con alguna relación económica en forma de unidad de determinaciones *contrapuestas,* James Mill subraya de tal modo la *unidad* que en realidad niega la

---

por otra parte, como fundamento, limitación de la masa de los productores a los «necessaries». *Hence* para él las crisis no son, como para Ricardo, azares, sino explosiones esenciales de las contradicciones inmanentes a gran escala y en determinados períodos... Sismondi *juzga* contundentemente las contradicciones de la producción burguesa, pero no las *comprende,* y por eso no comprende tampoco el problema de su disolución."

[52] *Theorien über den Mehrwert,* Teil 3, págs. 80-81: "En la obra del maestro lo nuevo e importante se desarrolla en el «fertilizante» de las contradicciones, brota poderosamente de los fenómenos contradictorios. Las mismas contradicciones subyacentes son testimonio de la riqueza del fundamento vivo del que se desprende la teoría. La situación es diferente en el caso del discípulo. Su materia prima no es ya la realidad, sino la nueva forma teórica en la cual la ha sublimado el maestro. En parte *la oposición teórica de los*

contraposición. "Hace de la unidad de los contrarios una identidad inmediata de esos contrarios".[53]

Esta tendencia fue luego continuada en forma retórica y superficial por la apologética vulgar (McCulloch, Bastiat, etcétera).[54]

La negación de las contraposiciones y la contradictoriedad de las formas económicas capitalistas es un momento

enemigos de la nueva teoría y en parte *la relación paradójica de esta teoría con la realidad* le espolean en el intento de *refutar* a los primeros y *explicar* la segunda por el procedimiento de *eliminarla*. En el curso de ese intento se envuelve él mismo en contradicciones... Mill quiere, por una parte, presentar la producción burguesa como forma absoluta de la producción, e intenta por ello probar que sus contradicciones reales son sólo aparentes. Por otra parte, [intenta] presentar la teoría de Ricardo como forma teórica absoluta de ese modo de producción, y eliminar las contradicciones teóricas indicadas por otros o que le saltan a la vista a él mismo." Este fragmento puede servir de prueba también de lo ampliamente que utiliza a veces Marx el término "contradicción" [*Widerspruch*] Cfr. *infra.*, pág. 135.

[53] *Ibid.*, pág. 84: "Cuando la relación económica —y también las categorías que la expresan— incluyen contrarios, contradicción, y es por tanto la unidad de las contradicciones, él subraya el momento de *unidad* de los contrarios y niega la *contraposicin*. Hace de la unidad de los contrarios una identidad inmediata de esos contrarios. Por ejemplo, la mercancía recubre la contraposición de valor de uso y valor de cambio. Esta contraposición se desarrolla, se presenta, se realiza como duplicación de la mercancía en mercancía y dinero. Esta duplicación suya aparece como proceso de metamorfosis de la mercancía, en el cual venta y compra son momentos diferentes de un proceso, pero cada acto de este proceso contiene al mismo tiempo su contrario... Mill resuelve el problema de esta contraposición afirmando simplemente la *unidad* de la compra y la venta, transformando así la circulación en trueque, pero introduciendo de contrabando en el trueque categorías propias de la circulación." Cfr. *ibid.*, pág. 97.

[54] *Ibid.*, pág. 498: "En la medida en que la economía profundiza, no sólo se expone a contradicciones, sino que su contraposición misma se le aparece como objeto, junto con el desarrollo de las contraposiciones reales de la vida económica de la sociedad. En esa misma medida la economía vulgar se hace conscientemente más *apologética*, e intenta eliminar charlatanescamente y cada vez con más pasión las ideas que contienen contraposiciones."

esencial de los fundamentos teóricos de estos autores. Marx critica la economía vulgar por el hecho de que no ve más que las diferencias externas de las formas económicas coexistentes, cuando ya Smith y Ricardo habían llegado a una captación clara, aunque incompleta, de su carácter contradictorio.[55]

Es notable que la apologética reaccionaria sirva no sólo para *desdibujar y negar* el carácter contradictorio, sino también para *revelar y subrayar* ese carácter de las formas económicas capitalistas, porque las capta adialécticamente. Malthus, por ejemplo, se apropia para fines reaccionarios la doctrina de Sismondi del carácter contradictorio de muchas

[55] Marx ilustra esto con la "fórmula trinitaria" de las economistas vulgares: "Pues, por ejemplo [en] tierra-renta, capital-interés, trabajo-salario las diversas formas de la plusvalía y las formas de la producción capitalista no se contraponen, sino que se son externas e indiferentes, como meramente diferentes, sin contraposición." *Ibid.*, pág. 500.

En este contexto merece también atención la crítica de Marx a la falsa abstracción de Proudhon en el estudio de las contraposiciones. Proudhon procede ante las contraposiciones buscando un concepto más general para "reconciliar" los contrarios; y, en la cabeza de Proudhon, ese concepto más amplio se obtiene haciendo abstracción de los contrarios. Sigamos con el ejemplo analizado del valor de cambio y el valor de uso: conocer adecuadamente la realidad económica de la mercancía es para Proudhon "elevarse (s'élever) desde los conceptos antagónicos de valor de cambio y valor de uso hasta el concepto del valor absoluto o constituyente" (*Système des contradictions économiques ou philosophie de la misere*, París 1923, págs. 115 s.) Proudhon procede aquí según su principio de que donde tropezamos con contrarios la "verdad no corresponde a ninguno de los contrarios aisladamente, sino que está exclusivamente en la reconciliación de ambos (seulement dans la conciliation de tous deux)." Cfr. *ibid.*, pág. 72: "Il est, dis-je, acquis a la science que tout antagonisme, soit dans la nature, soit dans les idées, se résout en un fait plus général, ou en une formule complexe, qui met les opposantes d'accord en les absorbant, pour ainsi dire, l'un et l'autre." ("Digo que es conquista de la ciencia que todo antagonismo, en la naturaleza o en las ideas, se resuelve en un hecho más general o una fórmula compleja, que pone a los opuestos de acuerdo absorbiéndolos, por decirlo así, a ambos".) Cfr. *ibid.*, págs. 78, 98 s.

formas capitalistas. Con esta doctrina se dirige contra Ricardo, pero no para llevar la economía política a una forma superior de su desarrollo, pasando por la comprensión del carácter contradictorio del capitalismo, sino para combatir la teoría de Ricardo en la medida en que era expresión teórica de la tendencia de la economía capitalista que se orientaba revolucionariamente contra los restos de la antigua sociedad precapitalista.[56]

En comparación con Ricardo y con Sismondi, los dos autores que en la economía política burguesa premarxista han expresado del modo más completo el carácter antagónico y contradictorio de las formas económicas capitalistas, Marx avanza ante todo por el hecho de que llega hasta *el antagonismo y la contradictoriedad inmanentemente comprendidos*. También Sismondi, por no hablar ya de Ricardo, ignora según Marx precisamente "la contradicción inmanentemente entendida".

Se trata de una contradicción entendida de tal modo que —con ciertas condiciones— puede llegar hasta la identidad de los contrarios,[57] y va unida (es idéntica) con la interpretación de la realidad como autodesarrollo. La contraposición y contradictoriedad entendidas inmanentemente, desconocidas para la cientificidad de Ricardo y de Locke, habían sido ya preparadas por la filosofía clásica alemana, particularmente por Hegel, que había criticado la vieja y superficial concepción de la contraposición y de la eliminación de "contradicciones" de la ciencia, tal como la formuló, por ejemplo, la metafísica alemana prekantiana.[58]

[56] Cfr. K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Teil 3, pág. 52.

[57] En la identidad dialéctica de los contrarios se mantiene la contraposición; no se trata, pues, de ninguna "unidad inmediata de los contrarios", como es el caso a propósito de James Mill, pues en ésta *falta* precisamente la contraposición.

[58] Cfr. Chr. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica*, Frankfurt y Leipzig 1732: § 518: "Impossibile dicimus, quod contradictionem involvit; *Possibile*, quod contradictionem non involvit". § 519: "Hinc consequitur notionem esse possibilem in qua conjuguntur, quae una

Marx considera esencial para el estadio del análisis científico materialista-dialéctico (y para el paso de la comprobación o de la condena crítica de las contradicciones de su captación) la capacidad de la "captación inmanente de la contradicción", de lo cual da testimonio su observación de que la "contradicción" hegeliana (o sea, la contradicción inmanente, aunque sea interpretada de modo idealista) es la fuente de toda dialéctica.[59]

---

inesse possunt eidem subjecto, vel quae sibi mutuo non repugnant." (§ 518: "Llamamos imposible a lo que implica contradicción; *Posible* a lo que no implica contradicción." § 519: "De esto se sigue que es posible la noción en la que se unen nociones que pueden predicarse simultáneamente del mismo sujeto, o que no repugnan la una a la otra.") Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* Leipzig 1944, pág. 717. Muchas confusiones sobre la relación entre el pensamiento dialéctico y la ley lógica de no-contradicción se deben a que se pasa por alto que el pensamiento dialéctico en sus primeras formulaciones por Hegel tenía a la vista la ley lógica de no contradicción en la formulación wolffiana y kantiana aducida, y no en la forma de no (p & no-p), ni menos en la de consistencia de un sistema axiomático, formas en las cuales la ausencia de contradicción es sinónimo de que no se puede deducir de los axiomas dados y con ayuda de las reglas dadas *ninguna fórmula arbitraria.*

[59] K. Marx, *Das Kapital,* vol. I, pág. 623, sobre John Stuart Mill: "Le es completamente ajena la "contradicción hegeliana", la fuente de toda dialéctica, pero se encuentra familiarmente entre torpes contradicciones."

Marx utiliza el término "contradicción" en varias significaciones, sin distinguir consecuentemente entre "contradicción" en la específica significación dialéctica y "contradicción" en el sentido tradicional de inconsecuencia, incongruencia, etcétera. Para ilustrar esta afirmación podemos mostrar que el término "contradicción" [*Widerspruch*] se encuentra en la obra de Marx:

a) con la significación "inconsecuencia en el pensamiento". Cfr, *Theorien über den Mehrwert,* Teil 3, págs. 8 ss.

En algunos casos estas contradicciones-inconsecuencias pueden ser manifestación de contradicciones dialécticas aún no comprendidas, como en el caso de Ricardo, cfr. *Theorien über den Mehrwert,* Teil 3, pág. 80. Otras son simplemente "sin sentidos", "absurdos": cfr. *Das Kapital,* Vol. III, págs. 787, 825, etcétera.

b) En el sentido de discrepancia entre las teorías de diversos autores ("contradicción teórica"), cfr. *Theorien über den Mehrwert,* Teil 3, págs. 80-81.

En el pensamiento de Marx se encuentra todo un movimiento desde la simple diferencia externa, pasando por contraposiciones más o menos externas, hasta la contradicción inmanente entendida.

Así procede, por ejemplo, en su análisis de la forma de la mercancía y de su determinación contradictoria, el valor y el valor de uso.[60]

c) En la significación de choque entre fuerzas contrapuestas y antagonismo mecánico. Cfr. *Das Kapital,* vol. III, págs. 199-200; *Grundrisse,* págs. 316 s.

d) En la significación de una objetiva discordancia, de contradicción, incongruencia entre fenómenos, por ejemplo, en el capitalismo, la determinación del valor de la mercancía por la cantidad de trabajo necesario y el hecho de la tasa media de beneficio (cfr. *Theorien über den Mehrwert,* Teil 3, págs. 23, 65-66). Esta contradicción se resuelve mediante "el hallazgo de los miembros intermedios" (cfr. *ibid.,* págs. 83-84).

e) En la significación de la contradicción interna, expresión de la cual puede ser la contradicción externa. Cfr. los pasos aducidos de los capítulos 1 y 2 del vol. I, de *El Capital,* pág. 119, y vol. III, pág. 267.

Marx utiliza frecuentemente los términos "contradicción [*Widerspruch*] y contraposición [*Gegensatz*]" con la misma significación, como intercambiables. Cfr. *Theorien über den Mehrwert,* Teil 2, págs. 496, *passim.*

Sobre la problemática de la concepción marxiana de la contradicción se puede ver, además del citado trabajo de G. Stiehler, los recientes artículos: B. A. Grusin, "Process obnaruzeniia protivereciia obiekta", en *Vopresy Filosofii,* nº 1, 1960. I. I. Mocalov, "Ob odnom momente bor'by protivopoloznostiei", *ibid.,* nº 9, 1960.

Sobre el concepto de contradicción ha publicado Fr. Gregoire en el libro *Études hegeliennes,* Louvain 1958, un amplio estudio.

[60] Al entrar en las más profundas y complicadas relaciones de la contraposición entre valor de cambio y valor de uso Marx escribe (*Das Kapital,* vol. I, ed. de 1867, pág. 19): "Estamos aquí ante el *punctum saltans* de todas las dificultades que impiden la comprensión de la forma del valor. Es relativamente fácil distinguir entre el valor de la mercancía y su valor de uso, o entre el trabajo que forma el valor de uso y el mismo trabajo calculado como mero gasto de la fuerza de trabajo humana en el valor de la mercancía. Si se considera el valor o el trabajo en una de esas formas, no se considera en la otra y viceversa. Esos contrarios abstractos se separan por sí mismos y es, por tanto, fácil mantenerlos separados. La situación es distinta en el caso de la forma del valor, que sólo existe

O, por ejemplo, observa en el contexto de la investigación de la recíproca vinculación proporcional de los varios momentos del proceso de formación del valor: "Hasta ahora no tenemos en el proceso de valoración más que la indiferencia de los momentos singulares, el hecho de que se condicionan internamente y se buscan externamente, pero pueden encontrarse o no, cubrirse o no, corresponderse o no. La necesidad interna de lo correspondiente y su existencia autónoma indiferente respecto de los demás es ya fundamento de contradicciones. Pero esto no es en absoluto todo. La contradicción entre la producción y la valorización —cuya unidad es el capital según su concepto— tiene que ser concebida aun más inmanentemente que la mera apariencia indiferente, aparentemente independiente de los momentos singulares del proceso, o más bien de la totalidad de procesos los unos respecto de los otros".[61]

Pero en el análisis de Marx hallamos también la marcha inversa a ésa, es decir, desde la contradicción inmanente hasta las contraposiciones externas como forma de manifestación de las contradicciones internas. Marx escribe, por ejemplo. "La contraposición interna, encubierta en la mer-

en la relación de mercancía a mercancía. El valor de uso o cuerpo de la mercancía tiene aquí una nueva función. Se convierte en forma de manifestación del valor de la mercancía, o sea, de su contrario. Análogamente el trabajo útil concreto contenido en el valor de uso se convierte en su propio contrario, en mera forma de realización de trabajo humano abstracto. En vez de separarse, aquí las determinaciones contrapuestas de la mercancía se reflejan la una en la otra."

[61] K. Marx, *Grundrisse*, págs. 317-318. En la realidad objetiva se llega en el capitalismo al desarrollo de la separación y alienación de los diferentes factores convertidos en su contrario. Cfr. *Das Kapital*, vol. I, pág. 455: "La forma independizada y alienada que el modo de producción capitalista como tal da a las condiciones de trabajo y al producto del trabajo respecto del trabajador se desarrolla pues con la maquinaria hasta la contraposición completa." Análogamente en *Theorien über den Mehrwert*, Teil 2, pág. 413. Cfr. *Grundrisse*, pág. 45, sobre el proceso de la diferencia hasta hacerse contraposición y contradicción.

cancía, entre valor de uso y valor se representa, pues, por una contraposición externa, o sea, por la relación entre dos mercancías, una de las cuales, *cuyo valor* ha de ser expresado, funciona inmediatamente sólo como valor de uso, mientras la otra, *en la cual* se expresa valor, funciona inmediatamente sólo como valor de cambio. La simple forma-valor de una mercancía es, pues, la simple forma de manifestación de la contraposición, contenida en ella, de valor de uso y valor."[62] La forma apariencial más desarrollada de esta contraposición interna es la contraposición mercancía-dinero.

b) ¿En qué relación se encuentra este análisis de la contradicción (ya parta de las diferencias y contraposiciones externas para dirigirse a las internas, ya proceda al revés)[63] con la explicación causal, por ejemplo, de la teoría del dinero de Marx? En el capítulo sobre la derivación dialéctica, donde se intentó explicar la relación entre la derivación lógico-dialéctica y la derivación histórica del dinero, se dijo que Marx no ha planteado en la investigación de la génesis del dinero la sencilla cuestión ¿cuál es la causa de la génesis del dinero? Lo que estudia es las conexiones necesarias y generales, las diversas formas de acción y de transiciones necesarias que fueron características de la génesis del dinero y que en su totalidad dan respuesta a la cuestión de cómo ha de entenderse la necesidad de la génesis de la esencia del dinero como fenómeno histórico (transitorio).

Ésta es la cuestión que en el determinismo marxiano ocupa propiamente el lugar de la cuestión de la "causa de la génesis del dinero". Para poder sustituir este planteamiento por el otro tiene que estar previamente entendida la esencia como autodesarrollo.

Muchos economistas habían visto la causa del origen del

[62] K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, págs. 75-76; cfr., *ibid.*, págs. 793 s.

[63] Análogo es en Marx —nada unívoco, sino muy complicado y diferente en los varios niveles y estadios del análisis— el proceder del fenómeno a la esencia o de la essencia al fenómeno. V., cap. 9.

dinero en las dificultades con que tropieza el trueque no-monetario generalizado en cuanto que cobra determinadas dimensiones; Marx capta el proceso de la génesis del dinero en sus relaciones y momentos activos internos-externos, y en ese proceso es decisiva la revelación de la contradicción inmanente de la forma mercantil de los productos.[64]

En conjunto el análisis marxiano ofrece la complicada imagen de una estructura en autodesarrollo, cuyo fundamento es la contradicción inmanente de la mercancía. Esta contradicción fundamental se desarrolla. Toma formas diferentes en los diferentes estadios de madurez de la producción mercantil y luego en la producción mercantil capitalista. Las contradicciones inmanentes hallan su expresión en los fenómenos (relativamente) externos de los antagonismos sociales; y no se trata sólo de dos capas, sino de varias. La relación entre las varias capas, los varios momentos singulares activos y las varias fases de desarrollo se expresa en la obra de Marx generalmente con los conceptos "creación", "transición necesaria", "forma apariencial necesaria", etcétera, y en todas las categorías de la conexión causal. En este caso la causa se entiende como "momento activo o eficiente" de un todo orgánico en autodesarrollo. La relación causal se entiende en el sentido amplio, no específico, de lo que explica una determinada alteración, una determinada realidad, un estado o una situación, dando respuesta a la pregunta "¿por qué?". Por eso en tales casos no se debe aplicar la relación causal a la existencia de la contradicción inmanente misma; no es, por ejemplo, posible preguntar racionalmente cuál es la causa de que la contradicción interna de la mercancía tenga precisamente el carácter que manifiesta con verdad objetiva la teoría de Marx, y no otro carácter. Lo que se explica racionalmente es la cuestión de *por qué* las contradicciones de la mercancía poseen ese conocido carácter dado, poniendo de manifiesto

[64] Cfr. K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, pág. 36.

el origen histórico necesario de la mercancía (y también, por lo tanto, la generalización del proceso del trueque);[65] esto se parece al modo como Marx explica la génesis necesaria del dinero, pero entre un producto que no es aún mercancía y el producto en forma de mercancía no existe la misma conexión inmediata de desarrollo que existe entre la forma simple de la mercancía y el dinero.

Cuando Marx dice que "el desarrollo de las contradicciones de una forma de producción histórica... es el único camino histórico de su disolución y recomposición",[66] esto significa que la *causa* principal (si es que queremos aplicar este concepto a un proceso dialéctico, pese a que por su significación originaria es incapaz de captar adecuadamente las relaciones de una estructura en autodesarrollo) de la transición a una nueva formación social son las contradicciones de la formación de que se trate, que existen sólo como *desarrollos de contradicciones* y como estructura contradictoria de *varias capas.*

El desarrollo de las contradicciones inmanentes, desarrollo que es en cierto sentido *causa sui,* puede aparecer como causa de la existencia y el desarrollo de contraposiciones externas.[67] Pero el desarrollo de estas contraposiciones externas, el desarrollo de sus momentos, actúa sobre el desarrollo de las contradicciones internas, de su forma de desarrollo, y en algunas fases y momentos puede aparecer como causa del desarrollo de las contradicciones internas. Así, por ejemplo, escribe Marx sobre el efecto de la generalización de las leyes fabriles: "Con las condiciones materiales y la combinación social del proceso de producción madura ese desarrollo las contradicciones y los antagonismos de una forma capitalista y, con ello, los momentos de formación de su nueva sociedad y los momentos de transformación de la vie-

[65] K. Marx, *Theorien über den Mehrwert,* Teil 3, pág. 164.
[66] K. Marx, *Das Kapital,* vol. I, pág. 512.
[67] Cfr. la formulación de Lenin en *Werke,* vol. 4, Berlín 1955, pág. 50.

ja".[68] Es evidente que se trata de un momento activo derivado en el proceso orgánico del desarrollo; Marx habla en estos casos de "retroacción".

A veces parece como si Marx considerara el carácter contradictorio como cosa derivada, resultante, por así decirlo, de otro fundamento del desarrollo. Así, por ejemplo, dice que en *El Capital* no se trata esencialmente del grado de desarrollo mayor o menor de los antagonismos sociales "que surgen de las leyes naturales de la producción capitalista", sino de estas "leyes mismas" "de esas tendencias que actúan y se imponen con necesidad de bronce".[69] El objetivo final es "desvelar la ley económica del movimiento de la sociedad moderna".[70] O, dicho de otro modo: la madre del antagonismo es la gran industria,[71] etcétera. En realidad también aquí la contradicción se considera siempre sobre la base del desarrollo. Desvelar la ley del movimiento quiere decir desvelar las formas necesarias y generales de desarrollo de las contradicciones específicas del capitalismo; este desarrollo es, como acabamos de ver, el único camino de transición del capitalismo a otra formación. Análogamente, cuando Marx habla de "antagonismos que nacen de la ley" se trata sólo de otra expresión de la tesis de que se trata de antagonismos, los cuales son expresión[72] de las contradicciones inmanentes específicas del capitalismo en su desarrollo. La "ley" es en este caso ante todo la ley del valor, la cual es, como se sabe, la captación del desarrollo según leyes de las contradicciones inmanentes de las formas mercantiles y capitalistas.[73]

[68] K. Marx, *Das Kapital,* Vol. I, pág. 526.
[69] *Ibid.,* pág. 12.
[70] *Ibid.,* pág. 15.
[71] Cfr. K. Marx-F. Engels, MEW, vol. 32, Berlín 1965, pág. 540.
[72] Sobre el problema de la "expresión" cfr. K. Marx, *Theorien über den Mehrwert,* Teil 3, pág. 161.
[73] Cfr. K. Marx, *Grundrisse,* págs. 64-65: "Cuanto más se configura la producción de tal modo que cada productor se hace dependiente del valor de cambio de su mercancía, esto es, cuanto más

c) En el análisis de las formas *específicas* del carácter contradictorio y antagónico de las formas mercantiles y capitalistas Marx formula algunas ideas que se refieren a las formas *generales* de la relación de los contrarios y que —aunque no resuelven esa cuestión general— son de suma importancia para la ulterior investigación del tema sobre la base del fundamento puesto por Marx.[74]

Como hemos visto, Marx opina que la concepción hegeliana de la "contradicción", pese a su deformación idealista, es la fuente de toda dialéctica.[75] Hegel ha descubierto por vez primera, aunque en forma idealísticamente invertida, la forma *general* del movimiento dialéctico (esto es, la forma general de la contraposición y la contradicción).[76]

Marx caracteriza de un modo general la concepción materialista-dialéctica de la contraposición y la contradicción

---

se convierte realmente el producto en valor de cambio, y el valor de cambio en objeto inmediato de la producción, tanto más tienen que desarrollarse las relaciones monetarias y las contradicciones inmanentes a la relación monetaria, a la relación del producto consigo mismo como dinero... En la misma medida en que los productores se hacen dependientes del intercambio, el intercambio mismo parece independizarse de ellos y aumentar el abismo entre el producto como producto y el producto como valor de cambio. El dinero no produce esas contraposiciones y contradicciones, sino que el desarrollo de esas contradicciones y contraposiciones produce el poder aparentemente trascendental del dinero."

[74] Esta cuestión general no está hasta ahora satisfactoriamente resuelta en la literatura marxista. El fragmento de Lenin *Sobre la dialéctica* sigue siendo el intento más profundo de resolverla. El error capital de la literatura de divulgación, en la medida en que se adentra hasta esta cuestión, solía ser la absolutización de la forma específica de la unidad y de la relación entre los contrarios que son características de la sociedad capitalista. Los intentos de Ukraintsev (por ejemplo, su artículo "Formy dialekticeskogo iedinstva v obcsestvennom razvitii", en *Voprosy Filosofii*, nº 7, 1961, entre otros) son un síntoma de la necesidad de superar esa absolutización. Pero no parece haber hasta ahora material suficiente para una solución feliz del problema (el material ha de proceder de la historia de la filosofía y de la ciencia, y también de la ciencia moderna, no sólo de la sociedad, sino de ésta y de la de la naturaleza).

[75] K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, pág. 623.

[76] *Ibid.*, pág. 27.

de las formas existentes diciendo que "incluye en la comprensión positiva de lo existente al mismo tiempo la comprensión de su negación, de su ruina necesaria, concibe cada forma en el fluir del movimiento, o sea, también según su lado perecedero, no se deja asustar por nada y es esencialmente crítica y revolucionaria".[77]

Tal es también, en realidad, el sentido de la genérica frase de Lenin de que "la unidad de los contrarios es relativa, la lucha de los contrarios absoluta". Con eso se capta un momento esencial de *todos* los procesos de autodesarrollo, siempre que se tenga en cuenta que las "unidades de los contrarios" son muy varias y siempre específicas, del mismo modo que, en general, las relaciones entre los contrarios son muy varias y siempre específicas.[78]

Las formas de movimiento y la solución de una tal contradicción pueden ser diferentes en distintas fases evolutivas. Marx descubre principalmente dos formas básicas en el análisis de las contradicciones de las formas económicas mercantiles y capitalistas:

1) la forma de movimiento que aparece como compensación, como renovación del equilibrio, y por lo cual la solución de las contradicciones pasa por el mantenimiento de la originaria situación básica cualitativa, o bien se llega a alteraciones cualitativas también, a formas cualitativamente nuevas, pero de tal modo que se reproduce al final la contradicción inicial, normalmente en una forma modificada;[79]

[77] *Ibid.*, pág. 28.

[78] Cfr., el ejemplo leniniano de las relaciones entre contrarios en *Sobre la dialéctica* (*Philosophische Hefte, Werke*, vol. 38, Berlín 1964, pág. 339).

[79] Cfr., p. e., K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, págs. 118-119: "Se ha visto que el proceso de intercambio de las mercancías incluye relaciones contradictorias y recíprocamente excluyentes. El desarrollo de la mercancía no supera esas contradicciones, pero crea la forma en la cual pueden moverse. Este es en general el método de resolución de las contradicciones. Es, por ejemplo, una contradicción que

2) la forma de movimiento que significa la eliminación de toda la contradicción inicial y la creación de una nueva unidad de los contrarios (o sea, la formación de nuevas formas sobre una base diferente de la capitalista).[80]

Hay que ver que Marx formula pocas veces ideas generales sobre la forma de la contraposición. Más a menudo subraya que la contraposición y la contradicción, tal como son peculiares de las formas económicas mercantiles y capitalistas, valen *específicamente* para *determinados* fenómenos, y no de un modo general para todos los tipos y formas de contraposición y contradicción.[81] Sólo es conocimiento científico de un objeto el conocimiento de la unidad de los opuestos y de las formas de las contradicciones en su forma específica.

un cuerpo caiga constantemente sobre otro y, al mismo tiempo, se aleje constantemente de él. La elipse es una de las formas de movimiento en que esa contradicción se realiza y al mismo tiempo se resuelve." Cfr. *ibid.*, pág. 63, sobre la polaridad como caso especial de la unidad de contrarios, caso en el cual no se llega a la identificación de los contrarios, sino que las determinaciones contrapuestas se distribuyen necesariamente entre dos polos.

[80] Cfr. p. e., K. Marx, *Grundrisse,* pág. 309: "Tales son las contradicciones tal como se las representa una simple concepción objetiva, imparcial, porque así se le ofrecen por sí mismas. Otra cuestión es la de cómo quedan abolidas constantemente en la producción basada en el capital, pero también constantemente son reproducidas, y sólo pueden ser abolidas violentamente (aunque esta abolición parece hasta cierto punto simple compensación pacífica)." Cfr., también *Das Kapital,* vol. I, pág. 512.

[81] Cfr., p. e., *Grundrisse,* pág. 540: "Desde el punto de vista del capital (en la circulación), el intercambio aparece como posición de su valor de uso, mientras, por otra parte, su uso (en el acto de producción) aparece como posición para el trueque, como posición de un valor de cambio. Lo mismo ocurre con la producción y el consumo. En la economía burguesa (como en toda economía) están puestos en diferencias y unidades específicas. Se trata de entender esta *differentia specifica.*" Cfr. *ibid.,* pág. 593, sobre el modo de producción que no descansa ya en las relaciones de valor: "...el proceso material inmediato de producción depone incluso la forma de provisionalidad y contradictoriedad." En ese modo de producción el tiempo libre deja de tener una "existencia contradictoria" (*ibid.,* pág. 596). Cfr. *Das Kapital,* vol. I, págs. 351-352, 555-556; vol. III, pág. 386; *Grundrisse,* pág. 440, *passim*).

8

La función de la derivación matemática y de la derivación lógico-formal axiomatizable en el análisis marxiano

El sistema científico de Marx, construido mediante el método genético-estructural, se diferencia básicamente ya a primera vista de los sistemas científicos construidos por medio del método axiomático, igual del clásico que del moderno.[1]

En cambio, la derivación matemática tiene una función importante en el análisis de Marx.[2] El análisis marxiano contiene al mismo tiempo, en forma germinal y como momento subordinado a otros procedimientos, algunas métodos que por su grado de abstracción recuerdan determinados procedimientos de la construcción de modelos y la matema-

[1] El artículo de K. Schröter, "Die Tragweite und Grenzen der axiomatischen Methode", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* nº 4, 1957, contiene una visión de los problemas del moderno método axiomático. Cfr. P. S. Novikov, *Elementy matematiceskoi logiki,* Moscú 1959, págs. 11-37.

[2] Cfr. Butalev, "Matematika v dialekticeskom analize v *Kapitale Marksa*", en *Pod znamenem Marksizma,* núms. 9-10, 1928. En cuanto a literatura reciente, cfr. O. Lange, *Ekonomia polityczna,* Varsovia 1959, págs. 123 ss.

tización, tal como se nos presentan en el moderno método axiomático. No pretendemos decir con eso que la concepción marxiana de la cientificidad anticipe resultados de la investigación lógico-matemática del siglo xx, ni tampoco queremos pasar por alto la diferencia cualitativa entre los procedimientos del moderno método axiomático, con sus elaborados procedimientos de formalización y modelización, y los elementos del análisis marxiano sobre cuyo parentesco con el moderno método axiomático queremos llamar la atención. Marx utiliza en *El Capital* la derivación matemática del modo que era corriente en la literatura científico-natural de la época, sin ninguna originalidad. Pero se produce una nueva problemática por el hecho de que esta derivación matemática es un momento del análisis genético-estructural materialista-dialéctico.

Consideremos en este contexto algunos de los procedimientos de Marx en el vol. III de *El Capital,* cuando habla de la relación de la tasa de beneficio con la de plusvalía:

"Si el beneficio se identifica cuantitativamente con la plusvalía, su magnitud y la dimensión de la tasa de beneficio se determinan por las razones entre números sencillos, en todo caso dados o determinables. La investigación se mueve, pues, al principio en un terreno puramente matemático".[3]

Marx llega entonces a la conclusión de que la magnitud de la tasa de beneficio está determinada por la fórmula:

$$b' = p' \frac{v}{C} = p' \frac{v}{c + v}$$

en la cual b' es la tasa de beneficio, p' la tasa de plusvalía, v el capital variable, c el capital constante y C el capital total.

"Pasemos ahora" sigue diciendo Marx, "a aplicar esa ecuación de la tasa de beneficio $b' = p' \frac{v}{C}$ a los varios

[3] K. Marx, *Das Kapital,* vol. III, MEW, vol. 25, Berlín 1964, pág. 59.

casos posibles. Vamos a hacer que los factores de $p' \frac{v}{C}$ vayan cambiando uno tras otro el valor y observaremos el efecto de esos cambios en la tasa de beneficio. Así obtenemos distintas series de casos, que podemos considerar como sucesivas y cambiadas circunstancias de actuación de un mismo capital o como capitales diferentes, coexistentes y aducidos para fines de comparación, por ejemplo, en distintas ramas industriales o en distintos países. Así, pues, si la comprensión de algunos de nuestros ejemplos como situaciones sucesivas de un mismo capital resulta forzada o prácticamente imposible, eso no se considerará objeción, puesto que también se pueden entender como comparación de capitales independientes".[4]

Se trata de los casos siguientes:

I. p' constante, $\frac{v}{C}$ variable.

1. p' y C constantes, v variable.
2. p' constante, v variable, C' alterado por la variación de v.
3. p' constante, v constante, c y por lo tanto C variables.
4. p' constante, c constante, v y por lo tanto C variables.

II. p' variable.

1. p' variable, v/C constante.
2. p' y v variables, C constante.
   a) La variación de v y la de p' se producen en sentido contrario, pero en la misma magnitud.
   b) La variación de p' y la de v se producen en sentido contrapuesto, pero no en la misma magnitud.
   c) La variación de p' y la de v se producen en el mismo sentido.
3. p', v y C variables.

[4] *Ibid.*, pág. 63. Cfr. *Briefe über das Kapital*, pág. 169.

Marx formula primero del modo siguiente las consecuencias de ese análisis:

1. Cuando v/C es constante, b' aumenta o disminuye en la misma razón que p'.
2. Cuando v/C se mueve en el mismo sentido que p', o sea, aumenta o disminuye cuando aumenta o disminuye p', b' aumenta o disminuye en mayor medida que p'.
3. Cuando v/C cambia en sentido contrario que p', pero en menor proporción, b' aumenta o disminuye en menor medida que p'.
4. Cuando v/C cambia en sentido contrario de p' y en mayor proporción que ésta, b' aumenta aunque disminuya p' o disminuye aunque aumente p'.
5. Por último, si v/C varía en sentido contrario que p', pero en la misma medida, b' permanece constante.

Marx añade a eso otro resumen desde un punto de vista diferente:

"Las tasas de beneficio de dos capitales o de un mismo capital en dos situaciones sucesivas diferentes

son iguales:

1) si son las mismas la composición porcentual del capital y la tasa de plusvalía;

2) si, aun siendo desiguales la composición porcentual y la tasa de plusvalía, los productos de la tasa de plusvalía por el tanto por ciento del capital variable (los productos de p' por v), o sea, las masas de plusvalía calculadas en porcentaje del capital total, son iguales ($p = p' v$); o, dicho de otro modo, cuando las dos veces los factores p' y v están en razón inversa.

Y no son iguales:

1) si, con la misma composición porcentual, las tasas de plusvalía son desiguales; en este caso las tasas de beneficio se comportan como las de plusvalía;

2) si, siendo iguales las tasas de plusvalía, son desiguales las composiciones porcentuales; en este caso las tasas de beneficio se comportan como las partes variables del capital;

3) si son diferentes las tasas de plusvalía y las composiciones porcentuales, caso en el cual se comportan como los productos $p' v$, es decir, como las masas de plusvalía calculadas en porcentaje del capital total".[5] Engels añade que en el manuscrito de Marx hay más cálculos detallados, gráficamente intuibles, de la diferencia entre la tasa de plusvalía y la de beneficio, los cuales estudian particularmente el movimiento de su recíproco alejamiento y de su aproximación.

La parte estudiada del análisis marxiano del modo de producción capitalista se mueve evidentemente toda ella dentro de las formas de pensamiento de cuyos fundamentos lógicos se ha ocupado la lógica matemática en la investigación de la estructura axiomática de la matemática elemental.[6] A la pregunta sobre qué presupuestos lógicos, qué presupuestos de los axiomas y de las reglas están implícitos aquí, se puede contestar que lo están precisamente los implicados por la aritmética y la geometría elementales de Peano, Russell, Hilbert, etcétera. Lo cual se puede expresar también a la inversa: las investigaciones lógicas de Frege, Russell, Hilbert, etcétera, son un intento de explicar formas de pensamiento que tienen también su lugar en el análisis genético-estructural de Marx.

En los casos del grupo I se trata de una dependencia funcional del tipo.

$y = k.f(x)$, o bien $y = k(g(x))$, con $k > 0$, y con el siguiente detalle:

[5] *Ibid.*, pág. 79. Cfr. *Briefe über das Kapital*, pág. 169.

[6] Cfr., p. e., P. S. Novikov, *Elementy matematiceskoi logiki*, cap. V (Axiomaticeskaia aritmetika, etcétera). La citada parte matemática de Marx es notable por sus presupuestos abstractos (cfr. *Kapital*, pág. 59) como también por el hecho de que trabaja propiamente con dos modelos de tipo abstracto de matemática aplicada.

caso I, 1: $y = \frac{x}{k}$, $k > 0$; $x \in (0, k)$;

caso I, 2: $y = k.\frac{x}{c + x}$, con $k > 0$, $c > 0$, $x \in (0, c + x)$.

caso I, 3: $y = k.\frac{v}{x + v}$, $k > 0$, $v > 0$, $x \in (0, x + v)$.

caso I, 4: $y = k.\frac{x}{c + x}$, etcétera.

Las generalizaciones matemáticas superiores de las cuales las formulaciones marxianas son un caso especial son, pues, modelos matemáticos generales de funciones lineares. Todos los casos del grupo I son casos especiales de la relación funcional $y = k \cdot f(x)$, o bien $y = k \cdot f(g(x))$, *siendo* $f(x)$ y $f(g(x))$ funciones lineares. La siguiente generalización es el concepto matemático de función. Así llegamos al concepto lógico-matemático de relación y a la lógica de relaciones.

Así pues, la parte estudiada del análisis de Marx se mueve —por lo que hace a sus fundamentos lógicos— dentro, en principio, de los límites de la lógica de relaciones. Esto significa que las secciones correspondientes de la lógica simbólica del siglo xx lo son también del estudio de la estructura lógica de procedimientos en absoluto ajenos al análisis genético-estructural de Marx, sino momentos legítimos de él, aunque subordinados y auxiliares. Pero la lógica simbólica del siglo xx no explica la estructura lógica de estos procedimientos de un modo pleno y definitivo. Por el contrario, como consecuencia de los resultados de la lógica simbólica en el siglo xx, los problemas lógicos fundamentales, por ejemplo, la teoría de conjuntos y la teoría general de funciones construida sobre ella, han sido y siguen siendo objeto de discusiones y polémicas. Novikov observa al respecto: "...Hay que decir que los principios en que se basa la teoría de conjuntos no son satisfactorios, aunque esta teo-

ría haya desarrollado con éxito un método axiomático."[7] Parece que precisamente la investigación de cuestiones como la de los fundamentos lógicos de la teoría de conjuntos en relación con la problemática de la estructura ontológica de la realidad y de la estructura lógica del pensamiento científico, tal como la ha elaborado Marx enlazando críticamente con Hegel, así como en relación con la investigación de los mencionados procedimientos teniendo constantemente en cuenta el hecho de que son momentos de otros procedimientos, es una tarea necesaria para la solución de los problemas lógicos fundamentales a los que ha llegado el desarrollo especifico relativamente aislado, de la lógica simbólica del siglo xx, y naturalmente también para la explicación de los fundamentos lógicos del análisis dialéctico-materialista en su presente fase de desarrollo.

El estudio general de estos problemas no cabe en el limitado marco de este trabajo. En este limitado marco cabe, en cambio, otra cuestión más especial, a saber:

¿Qué nos permite decir nuestro anterior análisis de la estructura lógica del *Capital* de Marx *sobre el problema de la diferencia y de la relación entre la "consecuencia lógica" y la "derivación lógica" utilizadas en la parte matemática citada y la "consecuencia lógica" y la "derivación lógica" que hemos estudiado con el ejemplo del capítulo I del Capital* y que hemos llamado "derivación lógica-dialéctica" y "consecuencia lógica-dialéctica"? (En el curso de esta discusión llamaremos a las primeras relaciones lógicas F-consecuencia y F-derivación o F-derivabilidad, y le llamaremos parte B a la parte matemática citada de Marx. Parte A será la lógica-dialéctica.*)[8]

[7] Cfr. Novikov, *op. cit.*, pág. 16.

* La "F" de "F-consecuencia", etcétera, es un uso de Carnap. Puede entenderse sin grave deformación que esa "F" significa el adjetivo "formal". (*N. del T.*)

[8] La derivación es un proceso activo del científico; la relación lógica de consecuencia es una relación objetiva, independiente de

(1) El concepto de consecuencia F-lógica, con el cual es posible comprender los aspectos esenciales de la estructura lógica de la parte B del *Capital* y otras secciones, es lo primero que hay que exponer y precisar.

S. A. Ianovskaia, en su comentario a la traducción rusa de los *Elementos de lógica teórica* de Hilbert y Ackerman,[9] determina el concepto de consecuencia lógica con ayuda de la conexión lógica "→" (implicación material),[10] de un modo, como ella dice, suficiente para los casos más simples. Pero para hacerlo no se mueve ya en la lógica de enunciados, sino en la metalógica de ésta, la cual estudia la estructura de las fórmulas del cálculo de enunciados.

Podemos definir el concepto de consecuencia lógica para el cálculo de enunciados con ayuda de las fórmulas universalmente válidas de la lógica de enunciados. "Decimos que la fórmula B se sigue lógicamente (es una consecuencia lógica) de las premisas $A_1, A_2, \ldots A_k$ cuando la expresión $(A_1, A_2, \ldots A_k) \rightarrow B$ es una fórmula universalmente válida de la lógica de enunciados."[11]

que algún científico tome conciencia de ella y la formule en el trabajo teórico (en la derivación).

[9] Hilbert-Ackermann, *Osnovy teoreticeskoi logiki*, Moscú 1947, págs. 247 ss.

[10] La implicación material se define por la tabla veritativa:

p	q	p	q
1	1		1
1	0		0
0	1		1
0	0		1

[11] *Ibid.*, pág. 249.

Ianovskaia da luego un ejemplo de "relación de consecuencia lógica" en la aplicación del cálculo de enunciados. Sea el conjunto de premisas:

1. Sobre la base de la filosofía, no hay más que dos respuestas a la cuestión de la relación entre el pensamiento y el ser, la materialista y la idealista.
2. La respuesta materialista es incompatible con la idealista.

K. Ajudkiewicz determina el concepto de la consecuencia elemental F-lógica mediante el concepto de *esquemas de derivación,* del modo siguiente: una consecuencia se sigue lógicamente de las premisas cuando "puede ser derivada de acuerdo con un esquema lógico de inferencia (esto es, de

3. Si los machistas dicen la verdad, entonces su respuesta a la pregunta fundamental de la filosofía no es ni materialista ni idealista.

Es evidente que de esas premisas se sigue lógicamente el enunciado:

4. Los machistas no dicen la verdad.

Para convencernos de que el enunciado 4 *resulta lógicamente* de los enunciados 1-3 en el sentido de la lógica de enunciados, empezamos por escribir los cuatro enunciados en un "lenguaje" parecido al "lenguaje" del cálculo de enunciados. (A veces esa versión se llama una "formalización", pero actualmente el concepto de formalización se está reservando, muy profundamente, para procedimientos especiales en planos de abstracción superiores. Cfr. S. C. Kleene, *Uvod do metamatematiky* [Introduction to metamathematics], Moscú 1957, pág. 58 ss.; H. Greniewski, *Elementy logiki formalnei,* Varsovia 1955, págs. 115 ss.; P. S. Novikov, *op. cit.,* págs. 32 ss.)

Elegimos como enunciados elementales esos cuatro enunciados (y añadimos un asterisco bajo las letras que los designan porque propiamente esas letras no serán signos de variables, sino de enunciados concretos):

X_*: "Se da una respuesta materialista a la cuestión básica de la filosofía".

Y_*: "Se da una respuesta idealista a la cuestión básica de la filosofía".

Z_*: "Los machistas dicen la verdad".

Según eso, las premisas se pueden escribir del modo siguiente:

1. $X_* \vee Y_*$
2. $\overline{X_*} \,\&\, \overline{Y_*}$
3. $Z_* \rightarrow (X_* \,\&\, Y_*)$

Conclusión:

4. Z

Para nuestro ejemplo formularemos entonces del modo siguiente las determinaciones de la relación lógica de consecuencia: hay que probar que la consecuescia 4 se sigue (lógicamente) de las premisas 1-3** (es su consecuencia lógica), lo que significa mostrar que si eliminamos los asteriscos bajos de los tres signos (o sea, si las letras

acuerdo con un esquema formal y universalmente válido)".[12] Ajudkiewicz determina el concepto de esquema de inferencia (en el § 17) mediante variables de enunciado y predicativas y las llamadas constantes lógicas (negación, implicación, disyunción, cuantificadores, etcétera). Las "formas de enunciado" o "funciones proposicionales" son expresiones que, además de palabras (o signos) de significación determinada, o sea, además de constantes, contienen variables, y que no llegan a ser verdaderas o falsas más que si se sustituyen esas variables por las constantes correspondientes. "Un esquema de inferencia cuyas premisas y cuya conclusión son formas de enunciado que constan exclusivamente de *constantes lógicas y variables* se llama esquema formal de inferencia.[13] Un tal esquema formal de inferencia puede ser universalmente válido o no. Ejemplo de esquema de inferencia universalmente válido es el *modus ponendo ponens* de la tradición:

Si p, entonces q; p; luego q:

$$\begin{array}{l} p \rightarrow q \\ p \\ \hline q \end{array}$$

Ejemplo de esquema de inferencia formal en absoluto universalmente válido sería

correspondientes no se consideran ya constantes, sino variables), y si enlazamos las premisas con & y el complicado enunciado resultante "1&2&3" con 4 mediante el signo "→", obtenemos una fórmula siempre verdadera del cálculo de enunciados, o una "ley lógica".

Dicho de otro modo, hemos de probar que la fórmula

$$((X \vee Y) \,\&\, (\overline{X \,\&\, Y}) \,\&\, (Z \rightarrow (X \,\&\, Y))) \rightarrow Z$$

es siempre verdadera, cualesquiera que sean los valores veritativos de los enunciados que contiene (*ibid.*, pág. 251).

** Para la consecuencia (y la derivación) bastan en realidad las premisas 2-3. El autor está obligado a dar, además, 1 para traducir bien el ejemplo que comenta. (*N. del T.*)

[12] K. Ajudkiewicz, *Abriss der Logik*, Berlín 1958, pág. 158.

[13] *Ibid.*, pág. 148.

Si p, entonces q:

$$\frac{p}{q}$$

"Un esquema de inferencia formal que sea universalmente válido, esto es, que tenga la propiedad de que nunca se pueda pasar de premisas verdaderas a una consecuencia falsa al inferir mediante ese esquema, se llama esquema de inferencia *lógico.*"[14]

La investigación de E. W. Beth sobre "Implicación semántica y derivabilidad formal"[15] es un intento de conseguir una determinación más amplia del concepto. El autor se remite al trabajo de Tarski de los años treinta[16] y analiza la problemática de la relación lógica de consecuencia en su forma complicada, tal como ha cristalizado por el desarrollo de la lógica simbólica en los últimos decenios.

Beth piensa que el término "consecuencia lógica" ("logical consequence") expresa dos conceptos diferentes que se pueden caracterizar aproximadamente como sigue:

a) La *derivabilidad formal* (*formal derivability*). Hay ciertas reglas formales de inferencia (*formal rules of inference*) con cuya aplicación se obtiene de premisas de cierto carácter una determinada consecuencia inmediata. Un ejemplo clásico es la conversión simple de la silogística tradicional:

$$\frac{\text{Algunos } A \text{ son } B}{\text{Algunos } B \text{ son } A}$$

En estos casos V *es consecuencia lógica* (*se sigue lógicamente*) *de* U_1, U_2... si es formalmente derivable de U_1,

[14] *Ibid.*, pág. 148.

[15] E. W. Beth, *Semantic Entailment and Formal Derivability*, Amsterdam 1955.

[16] A. Tarski, "Über den Begriff der logischen Folgerung in den formalisierten Sprachen", en *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique*, fascículo VII, París 1936, págs. 1-11.

$U_2 \ldots$, o sea, si resulta de las premisas U_1, $U_2 \ldots$, mediante la aplicación de las reglas de inferencia.

Las reglas de inferencia o de derivación se llaman "formales" porque pueden ser representadas de un modo puramente "tipográfico", sin tener en cuenta la significación de los enunciados a los que se aplican.[17]

b) *Implicación semántica* (*semantic entailment*). Ésta es una relación de consecuencia en la cual la *significación* de los términos de las premisas y de las conclusiones tiene una importancia esencial. Por eso esta relación semántica de consecuencia está inseparablemente ligada al problema de la construcción de modelos y de la interpretación. Se puede definir del modo siguiente: decimos que V *resulta semánticamente* de U_1, $U_2 \ldots$, si no es posible sustituir los términos de U_1, $U_2 \ldots$, y V de tal modo que las nuevas premisas U'_1, $U'_2 \ldots$, sean verdaderas y la nueva conclusión V' sea falsa.[18] Si se puede encontrar un término que cumpla esas condiciones, entonces es que V no resulta semánticamente de U_1, $U_2 \ldots$ La construcción de un modelo con un término así es, pues, una prueba de que V *no se sigue lógicamente* de U_1, $U_2 \ldots$

Dicho positivamente, en vez de negativamente: de los enunciados U_1, $U_2 \ldots$, U_k se sigue lógicamente el enunciado V si y sólo si todo modelo de los enunciados U_1, $U_2 \ldots$, U_k es también modelo del enunciado V. Con la ayuda del concepto de modelo se definen también semánticamente el enunciado lógicamente verdadero y la fórmula lógicamente verdadera: un enunciado es lógicamente verdadero si y sólo si todas las sustituciones posibles de sus expresiones constantes (extralógicas) son modelos suyos. Una fórmula es lógicamente verdadera si y sólo si toda valoración de sus variables libres es modelo suyo.[19]

[17] E. W. Beth, *op. cit.*, pág. 2.
[18] *Ibid.*
[19] Según la formulación de K. Berka y M. Mleziva, *Co je logika*, Praga 1962.

En todos los casos aducidos el concepto de la relación de consecuencia F-lógica está inseparablemente unido al concepto de constante lógica, ya se determinen las constantes lógicas (los conceptos lógicos) por medio de un simple cálculo,[20] ya —como en el último trabajo de Kemeny— por medio de un complicado análisis exacto.

Es evidente que éstas y otras consideraciones análogas sobre el concepto de la relación lógica de consecuencia recogen partes esenciales de la estructura lógica de la citada parte matemática de *El Capital* de Marx y de otras partes de la misma naturaleza. Pero no es menos evidente que no captan el tipo de relación lógica de consecuencia contenido en la derivación lógico-dialéctica, tal como la hemos analizado siguiendo la teoría marxiana del valor y el dinero.

Sin duda se suele decir que el capítulo 1 de *El Capital* es una "deducción", una "derivación del valor",[21] pero con la significación peculiar de "desarrollo", "desarrollo mediante análisis".

2) Si comparamos la parte *A* y la parte *B* desde el punto de vista del carácter de la conexión entre los enunciados, podemos afirmar, por de pronto, que en los dos casos se trata: a) de una derivación intuitiva (es decir, que sus reglas

[20] Así, por ejemplo, escribe A. Tarski en *Indecidable theories* (Amsterdam 1953, pág. 6) (prescindiendo de los signos gráficos): "Las constantes se dividen en lógicas y extralógicas. Las constantes lógicas son: los signos de enunciado —negación, implicación, equivalencia, disyunción y conjunción—; los cuantificadores, el universal y el existencial; y finalmente el símbolo de la identidad. Las constantes extralógicas son los predicados (o los símbolos de la relación), los símbolos de las operaciones y las constantes individuales." Análogamente Motowski, Kleene, etcétera. El artículo de Kemeny "A new approach to semantics", I y II, *Journal of Symbolic Logic,* vol. 21, núm. 1 y 2, contiene un nuevo planteamiento de la posición de los conceptos F-lógicos. Cito según el manuscrito de J. Svobodá, *Kotázce logickych a mimologickych konstant,* Praga.

[21] *Das Kapital,* vol. 1, pág. 18: "...derivación del valor por análisis de las ecuaciones..." Cfr. MEW, vol. 19: la plusvalía *derivada* o deducida del valor de uso de la fuerza de trabajo. Cfr. también K. Marx, *Grundrisse,* pág. 364.

no están explicitadas), y b) de una derivación de carácter *entimemático.*

El concepto de entimema, tal como lo determina Ajdukiewicz,[22] se tiene que alterar algo para recoger los dos casos.[23]

Es posible distinguir dos clases de entimemas:

I. La clase primaria (habitual) se puede caracterizar como un conjunto cuyos elementos son:

a) las reglas F-lógicas (por ejemplo, la regla de separación), en la mayoría de los casos con la propiedad no-A;

b) proposiciones del sistema correspondiente (potencial) con la propiedad A;

c) proposiciones del sistema correspondiente (potencial) con la propiedad no-A,

siendo la propiedad A la propiedad "ser expresado en el sistema correspondiente".

En todo entimema del tipo primero podemos insertar una derivación F-lógica no entimemática en la cual también las proposiciones del grupo c) tienen propiedad A.

II. Clase segunda de entimemas: un conjunto cuyos elementos son los elementos Ia), Ib), en parte también Ic) y además d) una regla extra-F-lógica con la propiedad no-A.

No es posible hacer corresponder a los entimemas de la segunda clase una derivación no entimemática formada como en el caso de I y que sea por su parte una derivación F-ló-

[22] Cfr. K. Ajdukiewicz, *Jezyk i poznanie,* vol. I, Varsovia 1960, pág. 62: "Se llama entimemáticas a directivas no derivables que no son directivas secundarias respecto de las directivas y los postulados de la lógica formal, pero lo son respecto de otros postulados. Los resultados conseguidos con estas reglas se llaman entinemas."

[23] Tomo aquí algunas ideas de P. Materna formuladas en la comunicación científica *K. Marxovu poieti oduvodnemi vêty,* preparada por él y por mí conjuntamente para el coloquio internacional de metodología de Varsovia de 1961.

gica. La derivación correspondiente en que se incluyeran las reglas no-F-lógicas no sería una derivación F-lógica.

La tarea de comprender la peculiaridad del carácter lógico de la derivación propia de la parte A de la obra de Marx se reduce ahora a la tarea de caracterizar los elementos del grupo IId) en el caso de los entimemas de la parte A.

Característico del grupo o de la parte B es que hallemos precisamente entimemas de la clase I, o que las posibles reglas extra-F-lógicas sean sencillísimas, elaboradas hace mucho tiempo en la matemática y no específicas de Marx.

En cambio, la parte A contiene un entimema del segundo tipo, y los elementos del grupo d) constituyen en este caso una regla específica de Marx. Su formulación sistemática —en la medida en que se puede hablar de formulación sistemática cuando se trata de estas reglas— no está elaborada todavía; la enumeración por Lenin de los elementos de la dialéctica se tiene que considerar sin duda como la formulación más completa existente, una vez trasformados esos "elementos" en forma de reglas.[24]

Como se desprende de la aducida caracterización de los entimemas, las reglas F-lógicas se utilizan también en la derivación dialéctica, pero con importancia secundaria respecto de las restantes reglas dialécticas.

El estudio de la diferencia entre el carácter lógico de la derivación en la parte A y el de la derivación en la parte B se desplaza pues hacia el estudio de la diferencia entre las correspondientes reglas de inferencia o derivación. En el caso de las reglas dialécticas se trata de reglas extra-F-lógicas, las cuales no se refieren (o no se refieren sólo) a operaciones que trasformen las expresiones sobre la base de su estructura tipográfica, sino a "procedimientos empíricos" en un amplio sentido de la palabra. Se trata de reglas inferidas de los presupuestos ontológicos de la dialéctica mate-

[24] W. I Lenin, *Philosophische Hefte, cit.*, págs. 212-214.

rialista y que dependen, por lo tanto, siempre del carácter específico de la investigación marxiana.

En principio es posible proceder a una formalización ulterior de la parte A. Si las reglas de derivación se limitan a las reglas F-lógicas,[25] el sistema resultante de esa formalización constará de toda una serie de axiomas independientes entre sí que registrarán los resultados recíprocamente independientes de Marx y poseerán, por ejemplo, la forma de la implicación, en la cual el antecedente y el consecuente corresponderán al presupuesto y la consecuencia de Marx. En un sistema así, las reglas F-lógicas no nos permiten más que las triviales trasformaciones que no ocupan el primer plano del interés de Marx en cada momento: todo o casi todo lo nuevo inferido por Marx estará ya contenido en los axiomas del sistema de que se trate. Dicho de otro modo: la relación de la consecuencia lógico-dialéctica de Marx no será la formalización de las correlaciones unívocas recíprocas de las relaciones de la relación F-lógica de consecuencia. Una formulación así no captaría, pues, la estructura lógica específica de la parte A, mientras que la formalización potencial de la parte B daría una exposición isomórfica de las correspondientes relaciones lógicas de consecuencia y expresaría la estructura lógica de la derivación en esta parte.

Por lo que hace a la derivación lógico-dialéctica, por la cual Marx, con la ayuda y el uso secundario de los elementos de la derivación F-lógica, crea el edificio original del sistema dialéctico-materialista (Marx considera ese sistema científico como la única forma de asimilación teórica del objeto estudiado, o sea, del modo de producción capitalista) es ante todo característico el que su fundamento estriba en hacer visibles las conexiones internas necesarias del objeto. Su carácter (o sea, el carácter ontológico concreto-universal del modo de producción capitalista) condiciona y determina totalmente el carácter específico de la derivación lógico-

[25] Cfr. la determinación de la formalización por A. Grzegorczyk, *Zarysłogiki matematycznei*, Varsovia 1961, pág. 91.

dialéctica. En general se ha de decir de esta derivación lógica que es siempre *concreta,* o sea, que el *carácter concreto* de esta derivación lógica es un rasgo suyo de carácter *general.* De ello resulta que en las consideraciones lógicas y metalógicas de la derivación lógico-dialéctica, en la investigación abstracta de la forma de esa derivación, hay que tener siempre en cuenta ese específico carácter suyo (y el uso del método simbólico mismo se tiene que adaptar parcialmente a esta circunstancia). Y no será posible ninguna formalización *en el sentido* en que es posible para muchos objetos matemáticos y de otra naturaleza, con la extraordinaria fecundidad que esta operación suele tener en los campos para los que es adecuada.

3) A veces se tropieza con el intento de expresar la diferencia y la relación entre la derivación deductiva tradicional y la derivación lógico-dialéctica mediante la contraposición entre derivación "formal" y derivación "material" o de contenido.

La contraposición dualista de forma y contenido es un resto no ya de la concepción premarxiana de lo lógico, sino incluso de la pre-hegeliana, generalmente kantiana. Hoy día se perpetúa principalmente en las opiniones que ponen en contraposición metafísica lo "puramente lógico" y lo "factual" ("empírico").

Así, por ejemplo, R. Carnap caracteriza las relaciones F-lógicas en la lógica deductiva ante todo por el hecho de que "son independientes de todos los hechos reales y, por lo tanto, formales en sentido tradicional".[26]

Lo "lógico" es, pues, para Carnap lo "formal" porque es "independiente de todos los hechos reales".

En este punto[27] Carnap vuelve a la contraposición simplificadora pre-hegeliana de "vérités de raison"-"vérités de

[26] R. Carnap y W. Stegmüller, *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit,* Viena 1958, pág. 30.

[27] Nuestra crítica a Carnap no se dirige contra la parcial veracidad y el valor de conocimiento de las investigaciones carnapianas

fait", "formas del pensamiento"-"contenido del pensamiento", "lógico"-"factual" (empírico).

Marx enlaza con la crítica hegeliana[28] de esas contraposiciones simplicadoras, elabora sobre la base de la teoría de la refiguración los descubrimientos hegelianos a este respecto y plantea en un terreno nuevo la problemática lógica expresada por aquella contraposición.

En la concepción marxiana ninguna clase de lo lógico, tampoco, pues, los esquemas de inferencia F-lógica y las relaciones de consecuencia F-lógica, son "independientes de todos los hechos reales y, por lo tanto, formales en sentido tradicional". Tampoco se puede decir que en ella ninguna clase de lo lógico sea un reflejo "de la mera forma, independientemente del contenido".

Las formas y relaciones lógicas son siempre formas y relaciones de contenido.[29] En la lógica se trata de investigar las

---

que se mueven dentro de la teoría de la "L-implicación", etcétera, por decirlo con el término de Carnap. Se dirigen contra la opinión de Carnap sobre la *clasificación* de esas investigaciones suyas en el contexto más amplio de la investigación lógica, y contra la concepción carnapiana de lo lógico.

[28] Cfr. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Teil I, Leipzig 1949, págs. 15, 18, 24, 31, etcétera. Cfr. también la observación de Marx en la primera edición de *El Capital* a propósito de la comprobación de que los economistas antiguos pasaron por alto el misterio del dinero porque sólo estudiaron la forma del valor desde el punto de vista cuantitativo: "No puede sorprender mucho el que los economistas, completamente sometidos a la influencia de intereses materiales, hayan pasado por alto el contenido formal de la expresión relativa del valor, si se tiene en cuenta que antes de Hegel los lógicos de profesión han pasado por alto hasta el contenido formal de los paradigmas del juicio y del razonamiento." (*Das Kapital*, 1ª ed. 1867, pág. 21.) Cfr. también la polémica de Marx contra la separación por Rodbertus de las propiedades "lógicas" y las "históricas", K. Marx, "Randglossen zu A. Wagners *Lehrbuch der politischen Ökonomie*", MEW, vol. 19, Berlín 1962, págs. 374-375.

[29] En los análisis económicos de *El Capital* el concepto de "forma" se utiliza en general en un sentido más próximo del de Aristóteles que del de Kant. A menudo hallamos en el texto de Marx "forma" con la significación de "naturaleza específica". Marx distingue, por

formas materiales del pensamiento, y en la metalógica las formas materiales del pensamiento en un plano de abstracción superior.[30]

La contraposición metafísica de lo formal y lo de contenido, lo lógico y lo fáctico, se sustituye en el pensamiento de Marx por una nueva concepción: lo lógico es la refiguración de las formas realmente materiales; los varios tipos de lo lógico son expresión del hecho de que en general las formas materiales de las diversas capas, aspectos, ámbitos de la realidad son diversos. El carácter absoluto, la validez universal, por ejemplo, de los "esquemas de inferencia F-lógicos" no es una propiedad que diferencie en principio las relaciones lógicas en ellos vigentes de las relaciones lógicas vigentes en la derivación lógico-dialéctica.[31] Así pues, dentro de determinados límites y en determinados respectos es posible y necesario tomar como absolutas determinadas re-

---

ejemplo, entre formas internas (inmanentes) y formas externas (casuales, ajenas) (cfr. *Grundrisse,* pág. 265), formas originarias y formas derivadas, "secundarias" (*ibid.,* pág. 498), etcétera.

[30] Si caracterizamos la lógica diciendo que es la ciencia que estudia las formas del pensamiento, y particularmente las que se utilizan en la ciencia moderna (O Zich, *Moderní logika,* pág. 225), es que nos referimos a la investigación de formas materiales; esto es, la lógica busca e investiga lo que es general en el pensamiento científico y el carácter de esa generalidad. Descubre que es posible decir de ese elemento general del pensamiento científico muchos nuevos conocimientos si se estudia dicho elemento general separado de su aplicación a materia específica. La abstracción de materia específica se formula en general con la ayuda de variables. Por lo tanto, en general no se trata de la contraposición forma-contenido, sino de la contraposición "generalidad de las formas, contenidos y procedimientos" (o sea, "generalidad de las formas materiales", de los "contenidos informados") del pensamiento que se aplican en la ciencia moderna —"especificidad y singularidad de esas formas y contenidos" (de esas "formas materiales" y "contenidos informados").

[31] La relativa diferencia de esta clase de relaciones lógicas que hemos llamado "derivación deductiva tradicional", es, empero, de tal naturaleza que la independización relativa de la "teoría de la consecuencia" tiene sus motivos.

laciones lógicas (como la "sustancia del valor" es "absoluta" dentro de determinados límites).

Existen varias capas, varios ámbitos y varios aspectos de la realidad que poseen un determinado carácter forma-contenido. Esos determinados ámbitos, aspectos y capas tienen su conexión específica necesaria (legalidad, estructura), poseen sus propiedades sistemáticas específicas, son determinados sistemas y estructuras. Las teorías generales de esos sistemas y de esas propiedades sistemáticas son la ontología, la lógica y la metalógica, y la lógica y la metalógica estudian los sistemas de carácter refigurativo.[32]

Es evidente que no se puede estudiar el problema de la relación entre la derivación F-lógica y la derivación lógico-dialéctica en el análisis de Marx sin tener en cuenta la nueva concepción de éste sobre la estructura *ontológica* de la realidad. Sin tener en cuenta ésta es imposible atender las nuevas y específicas formas lógicas utilizadas en el sistema científico de Marx, o el desplazamiento y las transformaciones de las formas lógicas tradicionales conocidas en el pensamiento premarxista, transformaciones debidas al hecho de que pasan a ser momento de un todo nuevo.[33]

En el § 183 de su *Wissenschaftslehre*[34] B. Bolzano se ocupa de lo que llama el "notable carácter" de las frases que expresan un devenir. Bolzano intenta expresar el carácter lógico de estas proposiciones transformándolas en formas que no presupongan ninguna concepción de la trasfor-

[32] La teoría matemática de la demostración como ciencia de los sistemas deductivos (en el sentido del moderno método axiomático) se puede situar en principio como minúscula sección, muy intensamente trabajada, de la teoría general de sistemas del materialismo dialéctico como teoría general lógico-ontológica.

[33] La aparente independencia de las determinaciones y los procedimientos lógicos en la obra de Ajdukiewicz, etcétera, se basa en que esta problemática queda dada de lado y se oculta en el concepto de las constantes lógicas y en el problema de su determinación.

[34] O. Zich ha llamado recientemente la atención sobre ese párrafo (*K metodologii experimentalnych ved*, Praga 1960, pág. 84).

mación como autodesarrollo. Supone, en efecto, que las proposiciones "M deviene de A" o "A deviene M" se pueden transformar en la forma, supuestamente más consecuente, "El objeto A tiene la propiedad de estar sometido a una transformación cuya efecto es que en un tiempo futuro será M". Si practicáramos semejante transformación en la derivación dialéctica de Marx desdibujaríamos y deformaríamos precisamente lo específico y básico de la concepción marxiana de las conexiones lógicas en la derivación dialéctica. Análogamente procede muchas veces la posterior literatura lógico-formal cuando trata cuestiones de la estructura lógica de la explicación de los fenómenos por la derivación dialéctica. La concepción de lo lógico que se encuentra implícitamente contenida en la obra de Marx estimula más bien a ensayar como hipótesis de trabajo precisamente el camino inverso, a saber, a considerar las formas F-lógicas y la relación F-lógica de consecuencia utilizadas en la moderna lógica simbólica como caso especial de la teoría, más amplia, de las formas lógicas (y de la metodología general) construida sobre la base de la explicación ontológica del autodesarrollo.

4) Entre las relaciones lógicas estudiadas en la lógica formal se encuentran también las relaciones lógicas llamadas inductivas. Pero su determinación está hoy mucho menos elaborada que la de las deducciones F-lógicas deductivas.[35] La conocida diferenciación por Wright de los procedimientos

[35] La teoría de la derivación inductiva elaborada por Carnap (cfr. Carnap y Stegmüller, *Inductive Logik*, Viena 1958) traspone los procedimientos propiamente inductivos al tipo de procedimientos deductivos referentes a la probabilidad de nuestras proposiciones (en el sentido de la confirmación relativa). "La probabilidad inductiva se tiene pues que interpretar como deducibilidad parcial." (*Ibid.*, pág. 8.) G. H. Wright, *The Logical Problem of Induction*, 2ª ed. corregida, Oxford 1957, págs. 12 s., critica la concepción de Carnap precisamente por la subestimación de la función de los procedimientos generalizadores de la ciencia y por la reducción de la generalización a la inducción probabilitaria.

inductivos generalizadores en cinco formas[36] recoge propiamente sólo los procedimientos elementales utilizados en los tipos predialécticos de ciencia.

Si nos planteamos la cuestión de cómo se aplican en el análisis marxiano los procedimientos inductivos generalizadores elementales caracterizados por Wright podemos comprobar:

1) Se utilizan en la *preparación del material,* en el estadio de la investigación del material que precede a la *exposición* del objeto y que Marx caracteriza del modo siguiente: "La investigación tiene que asimilarse detalladamente el material, analizar sus diferentes formas de desarrollo y rastrear su vínculo interno. Sólo cuando se ha realizado ese trabajo es posible representar adecuadamente el movimiento real".[37]

2) En la derivación lógico-dialéctica terminada, tal como la hemos visto, por ejemplo, en el capítulo 1 de *El Capital,*

[36] Con el lenguaje simbólico de la lógica, los cinco tipos se caracterizan del modo siguiente:

1) $(x)\ [Ax \rightarrow Bx]$

2) $(x)\ (y)\ [Ax\ \&\ Ay \rightarrow B\ (x, y)]$

3) $(x)\ (y)\ [F\ (x, y) \rightarrow (Ax \rightarrow By)]$

4) $(E!p)\ (E)\ (x_m)\ (Ex_n)$

$$\begin{cases} \sum_{i=1}^{i=n} Ax_i' \ \&\ Bx_i \ , \ n > m \ \&\ m/n = p \pm E] \\ \text{[generalización estadística]} \end{cases}$$

5) $(x)\ [Ax \rightarrow (Ey)\ By\ \&\ R\ (x, y)]$

Pero en la construcción de una teoría sistemática de los procedimientos generalizadores sobre la base lógico-ontológica del materialismo dialéctico será necesario tener en cuenta que el determinismo marxista se suma a los métodos básicos de generalización. Cfr. pág. 173. Sin duda las cinco formas de Wright se completan entonces con toda una serie más.

[37] K. Marx, *Das Kapital,* vol. I, pág. 27.

estos procedimientos lógicos no suelen aparecer en su totalidad, ni en la forma originaria en que tiene que recorrerlos el pensamiento cuando aún prepara la derivación lógico-dialéctica. Esta elaboracióa de los presupuestos de la derivación lógico-dialéctica y la elaboración del material para la misma pueden constituir un dilema del trabajo intelectual de la *misma* persona en la sucesión temporal, pero también pueden ser en el desarrollo histórico el dilema de la generación anterior.[38]

En el análisis materialista dialéctico de Marx no se trata de una nueva correlación entre inducción y deducción en su primitiva forma baconiana y newtoniana. Se trata de algo más. Para el conocimiento del capitalismo en su "estructura interna" era ante todo necesario aplicar nuevas formas de pensamiento, *distintas* de las de la deducción y la inducción tradicionales, formas específicas de la derivación lógico-dialéctica. *Junto a ellas* siguen teniendo una determinada función la inducción y la deducción de viejo cuño. La inducción y la deducción originarias, elementales (basadas en la concepción del ser fijo, de la universalidad fija que se encuentra en una rígida contraposición de subsunción con lo particular y lo singular), tienen una función legítima en el análisis marxiano en la medida en que la

[38] Cfr. K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Teil 3, pág. 497: "La economía clásica intenta reconducir, mediante el análisis, a su unidad interna las varias formas recíprocamente extrañas de la riqueza y arrancarles la forma por la cual se encuentran indeferentemente unas junto a otras... A veces la economía clásica se contradice en ese análisis; intenta a menudo realizar la reducción inmediatamente, sin eslabones intermedios, y probar la identidad de las fuentes de las varias formas. Y eso dimana necesariamente de su método analítico, por donde tiene que empezar la crítica y la comprensión. La economía clásica no está interesada en desarrollar genéticamente las varias formas, sino en reducirlas analíticamente a su unidad, porque parte de ellas como de presupuestos dados. Pero el análisis en el presupuesto necesario de la exposición genética, de la conceptuación del verdadero proceso de configuración en sus diversas fases."

relativa *estabilidad* de la esencia y de lo universal justifica el tratarla como estabilidad fija y absoluta.[39]

Hegel y Marx ante la idea del matematismo

La idea del matematismo que aportó la ciencia de los siglos XVII y XVIII, en las formulaciones de Galileo, de Descartes[40] o de Leibniz, es objeto de crítica tanto en la dialéctica *idealista* de Hegel cuanto en la dialéctica *materialista* de Marx. Estas críticas se diferencian esencialmente la una de la otra.

Como ya hemos dicho,[41] Hegel desprecia, de acuerdo con su concepción idealista del mundo, el carácter científico de la ciencia matemática de la naturaleza de los siglos XVII y XVIII. Sitúa la matemática en el ámbito de las formas inferiores del pensamiento y separa las relaciones matemáticas, consideradas "aconceptuales", de las otras relaciones más complicadas e internas que se conocen mediante el "pensamiento conceptuante".

Marx rechaza la idea del matematismo en sus pretensiones absolutas, pero no sitúa, como Hegel, el conocimiento matemático "adialéctico" y su supuesta "racionalidad inferior" bajo otro conocimiento "verdaderamente científico". Marx es partidario de una utilización máxima y creciente de

[39] Cfr., por ejemplo, la inducción inicial en la creación del concepto de "proceso de trabajo". (Cfr. K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, pág. 531).

[40] Cfr., p. e., Descartes en el *Discours de la Méthode*: "Las largas cadenas de fundamentos racionales muy sencillos y fáciles de ver de los que suelen servirse los geómetras para llegar a sus más difíciles demostraciones me habían inducido a pensar que todas las cosas que pueden caer bajo el conocimiento humano se encuentran en una misma relación, y que, con sólo atender a no considerar verdadero nada que no lo sea y mantener siempre el orden exigido para deducir los unos de los otros, no hay conocimiento tan lejano que no se pueda llegar a él, ni tan oculto que no se pueda descubrir."

[41] Cfr. *supra*, cap. 6.

la matemática incluso en el proceso de conocimiento de carácter dialéctico.[42] Es notable lo frecuentemente que Marx pone diversos y muy complicados procesos en analogía con relaciones matemáticas.[43] Marx ha estimado siempre mucho la obra científica de Leibniz.[44] En sus manuscritos matemáticos se ocupa del desarrollo de la matemática y de los procedimientos matemáticos.[45]

La función ya en principio diferente del conocimiento matemático en la dialéctica *materialista* respecto de la *idealista* se basa sobre todo en el hecho de que Marx ha elaborado un concepto *de lo que es (real)*[46] diferente del hegeliano.

Puesto que en la exposición mística e idealista absoluta de Hegel la esencia de toda realidad y la realidad propiamente dicha es una especie de lo lógico (bajo el nombre

[42] Cfr. la carta de Marx a Engels del 31-V-1873. "He comunicado aquí a Moore un asunto al que doy vueltas «privatim» desde hace mucho tiempo. Él cree que es irresoluble o, por lo menos, irresoluble «pro tempore» a causa de los muchos factores, que habría que empezar por hallar, que intervienen. La cuestión es ésta: conoces las tablas en que se representan los movimientos anuales de los precios, cursos, etcétera, en zigzags que suben y bajan. Varias veces he intentado calcular —en el análisis de las crisis —esos «ups» y «downs» como curvas irregulares, y he creído (y sigo creyendo que será posible una vez examinado el material suficiente) poder determinar con ellas matemáticamente las principales leyes de las crisis. Como digo, Moore cree que por ahora la tarea es irrealizable, y he decidido desistir de ella «for the time being»." (MEW, vol. 33, Berlín 1966, pág. 82.)

[43] Cfr. K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, págs. 51, 118-119; *Briefe über das Kapital*, pág. 159.

[44] Marx en carta a Engels del 10-V-1870: "You know my admiration for Leibniz." (MEW, vol. 32, pág. 504.)

[45] La parte hasta hoy publicada de los manuscritos matemáticos de Marx (*Pod znamenem Marksizma*, nº 1, 1933) es importante para el estudio lógico de los tipos de cientificidad entre otras cosas porque da secciones de la historia de una determinada ciencia, la cual, además, no es una ciencia social. Desde este punto de vista es una interesante réplica a las *Teorías sobre la plusvalía*.

[46] Diría "el concepto de realidad" si no fuera porque este término tiene para Hegel un sentido específico y más reducido.

de "Idea"), a saber, ciertas determinaciones mentales objetivadas que constituyen el proceso de la transición de una determinación intelectual a otra; puesto que la naturaleza, tal como se presenta en su figura empírica al observador pensante, no es más que una "materialización" y "extrañación" secundaria y derivada de la Idea; puesto que el conocimiento de la realidad propiamente dicha es el conocimiento de las ideas, y sólo el conocimiento de las ideas se puede llamar verdaderamente científico, conocimiento verdadero ("filosófico", en el léxico de Hegel), resultan necesariamente disminuidos el valor y la función del conocimiento matemático y del tipo de ciencia empírico-matemático.

En cambio, como en la concepción marxiana la realidad de la naturaleza material se considera primaria, sin nada más real por encima de ella, los aspectos captados por el conocimiento matemático (el cual afecta tanto a los procesos externos cuanto a los internos) no es cosa de menor importancia; el conocimiento matemático tiene sin duda un carácter específico a causa del carácter ontológico del aspecto captado de la realidad, pero *no es de orden inferior*. Así, pues, Marx no recoge de Hegel la jerarquía de lo racional expresada en la filosofía clásica alemana por la contraposición entre "entendimiento" y "razón", groseramente aplicada por Hegel al par conocimiento matemático ("intelectual", "aconceptual") y conocimiento "realmente científico", "filosófico" (conocimiento conceptuante"). Marx piensa en una estratificación más complicada de lo racional, demasiado para poder trazar semejante divisoria simple. El conocimiento matemático en su conjunto no es en principio de orden inferior (ni tampoco, naturalmente, superior) a los demás tipos de conocimiento.

En determinadas fases del desarrollo de la filosofía marxista del siglo xx se ha dado una actitud insuficientemente comprensiva respecto de la función del conocimiento matemático en el análisis materialista-dialéctico; aunque la ac-

titud se manifestara a veces como *crítica* a las tendencias hegelianas en el marxismo, en realidad se debe a una insuficiente clarificación de la diferencia entre dialéctica *idealista* y dialéctica *materialista*.

Émile Meyerson estudió cuidadosa y ampliamente la relación de Hegel con el matematismo y con la ciencia empírico-matemática.[47] Meyerson muestra amplia comprensión de la función histórica de la filosofía hegeliana. Presenta detalladamente la actitud negativa de Hegel respecto de la ciencia empírico-matemática de la naturaleza. En la filosofía de la naturaleza, por ejemplo, Hegel condena a Newton porque éste se atiene a la explicación matemática, la cual es según Hegel cosa artificial, enteramente ajena a la verdadera naturaleza del objeto estudiado. Hegel pretende deducir "del concepto de cuerpo"[48] la formulación matemática de la ley de caída libre. Es fácil encontrar en la obra de Hegel muchos juicios parecidos de desprecio de la ciencia matemática de la naturaleza y parecidas estimaciones despectivas de la aplicabilidad de la matemática en la ciencia. En la interpretación de Meyerson no resulta comprensible —salvo como inconsecuencia de Hegel y contradicción en sus concepciones— el que también se pueda leer en la obra del filósofo, por ejemplo, que las leyes matemáticas del movimiento mecánico son "descubrimientos inmortales" que "hacen el mayor honor al análisis del entendimiento".[49]

[47] E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences,* París 1921, especialmente vol. II, cap. XL, "La tentative de Hegel", págs. 40 s. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel,* París 1947, y J. Hyppolite, *Génèse et structure de la Phénoménologie de Hegel,* París 1947, eluden en sustancia esta problemática partiendo de sus interpretaciones existencialistas y neohegelianas del texto de Hegel, pese a la importancia que el tema tiene en la filosofía de éste.

[48] G. W. F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* Leipzig 1949, pág. 227 (§ 267). Esto corresponde a la concepción idealista de la naturaleza como Ser-otro de la Idea, y de la ciencia de la naturaleza como aplicación de la lógica.

[49] *Ibid.,* pág. 225 (§ 267).

También son para él las leyes de Kepler sobre el movimiento de los planetas "un descubrimiento de gloria inmortal".[50] Y Hegel dice del estudio de la matemática que es "de gran importancia".[51]

Parece sostenible la siguiente interpretación: esas frases no alteran en nada el juicio despectivo y negativo de Hegel respecto de la ciencia matemática de la naturaleza. El que Hegel *valore* la ciencia matemático-empírica —y en parte *altamente*— se debe exclusivamente a que, según él, sólo a través de esa ciencia[52] puede llegar el espíritu humano conocedor a la "verdad filosófica", al "saber conceptuante". Una vez alcanzado este estadio, el conocimiento científico empírico-matemático *deja de ser importante* en opinión de Hegel, no tiene importancia alguna en el sistema de la "realidad verdadera", sino que tiene sólo importancia pedagógica (ontogenética y filogenética).

[50] *Ibid.*, pág. 230 (§ 270).

[51] Cfr. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Teil 1, pág. 212: "El número es un objeto no sensible, y la ocupación con él y con sus relaciones es un trabajo no sensible; por ello el espíritu es impulsado por él a la reflexión en sí mismo y movido a un trabajo interno abstracto que tiene una importancia grande, aunque unilateral." — Desde el punto de vista marxista han estudiado críticamente la relación de Hegel con la matemática el artículo de S. A. Ianovskaia "Kattegoriia kolicestva a suscnost'matematiky", en *Pod znamenem marksizma*, nº 3, 1928, y A. Kolman y S. A. Ianovska, "Hegel a matematika", *ibid.*, núms. 11-12, 1931. Parece que la experiencia de los últimos decenios da pie para una visión de la concepción hegeliana de la matemática y de la actitud de Hegel respecto del carácter y de las posibilidades de aplicación de la matemática en el conocimiento científico todavía más crítica que la expresa en los artículos citados.

[52] Cfr. G. W. F. Hegel, *Encyklopädie*, pág. 203 (§ 246) sobre la "relación de la filosofía con lo empírico": "No sólo tiene que concordar la filosofía con la experiencia de la naturaleza, sino que la génesis y la formación de las ciencias filosóficas tiene como presupuesto y condición la física empírica. Pero una cosa es el curso de la génesis y los preparativos de una ciencia y otra la ciencia misma; en ésta, aquéllos no pueden presentarse ya como fundamento, el cual ha de ser aquí la necesidad del concepto." Cfr. *ibid.*, § 9, 12 y otros.

Así pues, también en esta cuestión llega Marx a un resultado muy diferente del de Hegel, por el hecho de haber desarrollado una concepción completamente distinta de la *realidad.*

9

El movimiento de la relación entre la apariencia y la esencia en la construcción del sistema

Si el procedimiento de análisis de apariencia y esencia, o sea, la explicación de las formas aparienciales por el hecho de ser puestas en relación con una determinada naturaleza y entendidas como manifestaciones de ella, se puede caracterizar aproximadamente, en la obra de Ricardo, como proceder rectilíneo "de la esencia a la apariencia" o fenómeno,[1] el sistema científico de Marx no se puede caracterizar por un simple y rectilíneo proceso "de la apariencia a la ciencia" "y de la esencia a la apariencia". Se trata más bien de una oscilación permanente entre el fenómeno y la esencia, de un circuito incesante de la apariencia a la esencia y de la esencia a la apariencia, de un movimiento que avanza de un nivel genético o estructural (o genético-estructural) a otro, hasta llegar al "conocimiento conceptuante" más omnilateral del objeto. Los movimientos circulares de un nivel (por ejemplo, en el análisis de la producción simple de mercancías) son luego un momento de los movimientos circula-

1. Sobre la diferencia entre la concepción de Ricardo y la de Smith a este respecto cfr. K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Teil 2, págs. 156 ss.

res de totalidades más amplias (por ejemplo, en el análisis del modo de producción capitalista en su conjunto).

Desde este punto de vista, el análisis de Marx en el primer capítulo del *Capital,* vol. I, por ejemplo, tiene la siguiente estructura.

Primero se estudia la forma evolutiva históricamente inferior de lo que luego, en su forma más desarrollada y transformada, va a constituir la *esencia* del modo de producción capitalista (mercancía, valor), y de tal modo que primero, en el análisis de esta forma elemental, se procede *del fenómeno a la esencia.*[2] Luego se estudia el valor con independencia de la forma de manifestación (el valor de cambio), a lo que sigue un nuevo estudio del valor de cambio como forma del valor, como expresión necesaria del valor. De la comprobación de las diferencias y de la existencia externa de contraposiciones se pasa al análisis de su polaridad, a las relaciones internas de contraposición, a la captación de las contradicciones de la esencia de las cosas, y luego a la investigación de determinadas contraposiciones externas (mercancía-dinero) como forma de expresión necesaria de la esencia intrínsecamente contradictoria.

Ya en el limitado ámbito del capítulo primero hallamos, además de los aducidos movimientos circulares (o, por mejor decir, espirales), movimientos análogos en el análisis de los varios problemas *parciales* de este análisis de la mercancía, por ejemplo en el análisis de la forma relativa del valor.[3]

[2] Cfr. K. Marx, *Das Kapital,* vol. I, pág. 49: "La mercancía es por de pronto un objeto externo..." Pág. 50: "El valor de cambio aparece por de pronto como relación cuantitativa."

[3] En la primera edición, de 1867 (págs. 13-15), nos encontramos con el siguiente proceder: primero se estudia la determinación cuantitativa de la forma relativa del valor, y luego su determinación cualitativa (pág. 15): "Acabamos de estudiar en qué medida el cambio de la magnitud relativa de valor de una mercancía, el lino, refleja un cambio de su propia magnitud de valor, y sólo hemos considerado el valor relativo según su aspecto cuantitativo. Ahora vamos a atender a su forma." En Apéndice a la primera edición (págs. 766-768) la exposición de la misma problemática

Con esos miembros menores de la espiral se forma la totalidad del análisis marxiano que se expresa externamente en la división de toda la exposición en varios libros. Si estudiamos esa estructura general desde el punto de vista de la relación entre apariencia y esencia, podemos decir que los análisis espiraliformes de la apariencia y de la esencia del volumen I apuntan totalmente a la reproducción intelectual del modo de producción capitalista, mientras que el vol. III presenta (deriva) las formas de manifestación de la economía capitalista como formas aparienciales de la esencia ya conceptuada.[4] El vol. II es el miembro mediador de ese edificio,[5] mientras que el volumen IV, orgánicamente unido a los anteriores (las *Teorías sobre la plusvalía*), es muy importante para la especificidad del análisis total marxiano, pero no aporta nada nuevo al análisis básico.

tiene el siguiente fundamento: *a*) relación de igualdad, *b*) relación del valor, *c*) contenido cualitativo de la forma del valor relativa contenida en la relación del valor, o sea, una espiral. En la 2ª edición se muestra primero la no-verdad de la apariencia manifiesta de que la forma relativa del valor es sólo proporción cuantitativa (*Das Kapital,* vol. I, pág. 64). Luego se pasa al análisis detallado del contenido cualitativo de la forma relativa del valor, y sólo luego se estudia la determinación cuantitativa. También en este caso es evidente que la concepción marxiana del análisis científico no prescribe desde el principio la forma espiral del análisis apariencia-esencia como esquema único y rígido. Hay una cierta tolerancia porque entiende ese movimiento como momento del análisis global materialista-dialéctico, análisis que, dentro de ciertos límites, se puede expresar de modos diversos.

[4] Sobre la estructura de conjunto del *Capital* cfr. algunas de las caracterizaciones debidas al mismo Marx, p. e., *Das Kapital,* vol. III, pág. 33. También la carta de Marx a Engels del 27-VI-1867, MEW vol. 24, Berlín 1963, págs. 17-18; *Briefe über das Kapital,* págs. 167-172.

[5] El vol. II complementa el análisis realizado en el vol. I: cfr. *Das Kapital,* vol. II, pág. 31. Luego, en la 3ª sección, sobre la reproducción y la acumulación, se continúa la determinación básica del capital procedente del vol. I y se prepara el terreno para la introducción de las formas de manifestación del modo de producción capitalista, que se hace en el vol. III.

Hemos dicho que en el caso de Ricardo nos encontramos ante el intento de explicar las formas aparienciales por la simple subsunción bajo la determinación esencial.

Marx, en cambio, deriva normalmente las formas aparienciales con la llamada "mediación".

¿Qué caracteres lógicos poseen la "subsunción" inmediata ricardiana y la "mediación" de Marx?

El estudio de esta cuestión puede aclarar un aspecto importante de lo que Marx llama aplicación del "poder de la abstracción".[6] Este estudio ilumina también la crítica de Marx según la cual Ricardo no ha sabido ser lo *suficientemente abstracto*, y por eso ha sido *demasiado* abstracto y *malamente* abstracto.[7] Pero esa crítica no se refiere, en realidad, a una medida mayor o menor de abstracción, sino principalmente a que en el análisis materialista-dialéctico y genético-estructural la función de la abstracción es mayor que en el tipo lockiano de pensamiento científico y se diferencia de la que tiene en éste. Además de formas de abstracción análogas, se utilizan también otras nuevas.

Al igual que en la de Ricardo hallamos en la obra de Marx la forma de abstracción elemental que consiste en destacar las propiedades comunes de los elementos de un determinado conjunto y fijarlas en un concepto abstracto.

En este sentido formula Marx, por ejemplo, en las fases iniciales de su análisis, el concepto abstracto de "proceso de trabajo".[8] Una abstracción así, que fija propiedades co-

[6] K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, pág. 12.

[7] K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Teil 2, pág. 435: "Ricardo incurre en todos esos «blunders» porque quiere imponer su identidad de la tasa de plusvalía y la tasa de beneficio mediante abstracciones violentas. Por eso el vulgo ha llegado a la conclusión de que las verdades teóricas son abstracciones que contradicen las relaciones reales.

En vez de comprender, al contrario, que Ricardo no va lo suficientemente lejos en la abstracción adecuada y por eso da en la falsa."

[8] K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, pág. 192: "La producción de valores de uso o bienes no altera en nada su naturaleza general por

munes, prescinde del desarrollo del fenómeno y de la especificidad de sus fases evolutivas. Tiene una función positiva en el análisis materialista-dialéctico genético-estructural, pero sólo con una condición: la de que se tenga consciencia de su limitación y de su carácter insuficiente. Si no es así, se convierte en un obstáculo, se hace falsa y suprahistórica, borra la especificidad de las formas históricas cualitativamente diferentes y sirve para presentar las formas históricamente específicas como formas suprahistóricas de carácter absoluto.

Con esta última función han sido abundantemente utilizadas, por ejemplo, en la apologética burguesa.[9]

---

el hecho de discurrir para los capitalistas y bajo su control. Por eso hay que considerar primero el proceso de trabajo independientemente de toda forma social determinada." Marx llama al mismo tiempo la atención sobre el hecho de que la determinación que así se alcance no bastará para una determinada formación histórica, por ejemplo, para la capitalista. Más adelante (pág. 531) vuelve a la elaboración abstracta del concepto de "proceso de trabajo" y analiza las propiedades específicas resultantes de la *forma capitalista* de los procesos de producción. Cfr. *Grundrisse,* págs. 7, 10: "Pero todas las épocas de la producción tienen ciertos rasgos comunes, determinaciones comunes. La producción en general es una abstracción, pero una abstracción razonable, mientras realmente nos destaque lo común, nos lo fije y nos ahorre así la repetición. En realidad ese elemento general, o lo común obtenido por medio de la comparación, es él mismo algo muy articulado, que se divide en varias determinaciones. Algunas de ellas pertenecen a todas las épocas; otras son comunes a algunas. Algunas determinaciones serán comunes a la época más antigua y a la más moderna. Ninguna producción será imaginable sin ellas; pero si bien las lenguas más desarrolladas tienen leyes y determinaciones comunes a ellas y a las menos desarrolladas, hay que distinguir precisamente lo que constituye su desarrollo, la diferencia respecto de aquello común y general, las determinaciones que valen para la producción en general, con objeto de que la unidad —debida ya al mero hecho de que el sujeto, la humanidad, y el objeto, la naturaleza, son los mismos —no haga olvidar la esencial diversidad... Hay determinaciones comunes a todos los estadios de la producción que el pensamiento fija como generales: pero las llamadas condiciones generales de toda producción no son sino momentos abstractos con los cuales no se comprende ningún estadio real de la producción."

[9] Cfr., p. e., K. Marx, *Das Kapital,* vol. I, pág. 128.

Pero es nuevo respecto de Ricardo, e importante para nuestro estudio de la diferencia del análisis de la apariencia y la esencia de Ricardo y de Marx, el modo de abstracción que podemos acaso caracterizar como la capacidad de estudiar sucesivamente los momentos de la estructura interna del objeto, aislados de las complicadas (concretas) formas y cuya captación es presupuesto de la comprensión (o sea, de la derivación materialista-dialéctica) de los fenómenos más concretos.

Esta abstracción es un instrumento constructivo integrante de la derivación dialéctica. En este sentido subraya Marx, por ejemplo, la necesidad de la investigación abstracta de la simple producción de mercancías antes de derivar el capital y la producción mercantil capitalista;[10] la necesidad de la investigación abstracta del capital en general antes de la investigación del capital en sus formas específicas;[11] la necesidad del estudio abstracto de la plusvalía en general antes de estudiar sus formas específicas de manifestación, o sea, entre otras, el beneficio y la tasa media de beneficio,[12] etcétera.

[10] Cfr. *ibid.*, pág. 172-173; *Grundrisse*, págs. 880 s.

[11] Cfr. K. Marx, *Grundrisse*, pág. 217: "El capital tal como lo consideramos aquí, como relación que hay que distinguir del valor y el dinero, es el capital en general, o sea, la quintaesencia de las determinaciones que distinguen el valor como capital del valor como mero valor o como dinero. Se presupone el valor, el dinero, la circulación, etcétera, los precios, etcétera, y también el trabajo, etcétera. Pero con eso estamos aún ante una forma particular del capital, todavía con el capital singular en cuando distinto de otros capitales singulares, etcétera. Asistimos a su génesis. Esta génesis dialéctica no es sino expresión ideal del movimiento real en el que el capital deviene. Las relaciones posteriores se tienen que considerar desarrollo a partir de ese germen. Pero es necesario fijar la forma determinada en la que se encuentra puesto todo en un determinado punto, porque si no se produce confusión." Cfr. *Das Kapital*, vol. III, pág. 120; *Grundrisse*, págs. 353, 542, 735, *passim*.

[12] Cfr. *Briefe über das Kapital*, pág. 44 (Carta de Marx a Engels del 24-VIII-1867): "Lo mejor de mi libro es... 2º, el tratamiento de la plusvalía con independencia de sus formas particulares, como beneficio, interés, renta de la tierra, etcétera. Esto se

La incapacidad de aplicar este tipo de abstracción va junto con la incapacidad de aplicar la derivación dialéctica. Entonces las formas concretas se introducen violentamente —como hace Ricardo—, sin mediación, en conexión con otras formas simples esenciales, por subsunción directa, aunque en realidad estén relacionadas con ellas mediatamente (con mediación genética y estructural).

Marx dice al respecto, por ejemplo: "En vez de *presuponer esa tasa general de beneficio,* Ricardo habría tenido que estudiar en qué medida su *existencia* simple corresponde a la determinación de los valores por el tiempo de trabajo, y entonces habría visto que, en vez de corresponderle, la *contradice* prima facie, lo que quiere decir que su existencia se tiene que desarrollar a través de toda una masa de miembros intermedios, desarrollo muy diferente de la simple subsunción bajo la ley de los valores."[13]

mostrará sobre todo en el segundo volumen. El tratamiento de las formas particulares en la economía clásica, que las mezcla constantemente con la forma general, es una olla podrida." Cfr. K. Marx, *Das Kapital,* vol. I, pág. 344; vol. III, pág. 57-58, 61; *Theorien über den Mehrwert,* Teil 2, págs. 207-208, 369 ss.

[13] K. Marx, *Theorien über den Mehrwert,* Teil 2, pág. 165. *Ibid.,* pág. 96: "Ricardo, en cambio *hace abstracción* en su conciencia de la forma de la concurrencia, de la apariencia de la concurrencia, para captar *las leyes como tales.* Hay que criticarle, por un lado, que no llegue lo suficientemente lejos, que no sea suficientemente completo en la abstracción... y, por otra parte, que conciba la forma apariencial sólo *inmediatamente, directamente,* como comprobación o exposición de las leyes generales, sin *desarrollarla* en absoluto. Por lo que hace a lo primero su abstracción es insuficiente, por lo que hace a lo segundo es abstracción formal, falsa en sí misma."

Análoga función desempeña en la obra de Marx el modo de abstracción que apunta a captar el fenómeno en su "simple forma elemental", sin momentos perturbadores u oscurecedores. Cfr., p. e. *Das Kapital,* vol. I, pág. 590: "Consideramos, pues, por de pronto, la acumulación abstractamente, o sea, como mero momento del proceso inmediato de producción... Lo que se presupone, pues, en nuestra exposición de la acumulación está también presupuesto en su proceso real. Por otra parte, la división de la plusvalía y el movimiento me-

La derivación o deducción de la tasa general de beneficio presupone todos los procedimientos del análisis genético-estructural del materialismo dialéctico expuestos en los volúmenes I y II del *Capital*. Así, pues, Marx habla aquí de "mediación" y de "miembros" o "eslabones intermedios" en un sentido específico: una determinada forma económica no queda derivada "por miembros intermedios mediadores" más que si su exposición ocupa ya el lugar correspondiente en el análisis genético-estructural materialista-dialéctico del objeto. La "mediación" es simplemente la explicación de determinadas formas económicas concretas por el hecho de situarse su análisis como un momento del análisis genético-estructural.

En su correspondencia con Engels (carta del 27-VI-1867) Marx ilustra lo que quiere decir comunicar o suministrar a través de los eslabones intermedios de la derivación formas económicas tales como el "precio de producción": "Por lo que hace a la inevitable reserva, por ti mencionada, de los pedantes y de los economistas vulgares... todo se reduce, dicho científicamente, a la siguiente cuestión:

¿Cómo se transforma el valor de la mercancía en su precio de producción? Cuestión ante la cual,

1º todo el trabajo aparece como pagado en la forma del salario;

---

diador de la circulación oscurecen la forma simple básica del proceso de acumulación. Por eso su análisis puro exige que se pasen provisionalmente por alto todos los fenómenos que esconden el funcionamiento interno del mecanismo." *Ibid.*, vol. II, pág. 454: "Aquí se ve cómo... la consideración del proceso de reproducción en su forma fundamental en la que se eliminan todos los elementos intermedios oscurecedores [por ejemplo, el comercio exterior, observación de J. Z.]— es necesaria para desprenderse de todos los falsos intentos de suministrar una apariencia de explicación «científica» que se producen cuando se convierte inmediatamente en objeto del análisis el proceso social de reproducción en su complicada forma concreta." Cfr. *ibid.*, vol. III, págs. 637-638; vol. I, pág. 172; vol. II, págs. 31 s., *passim*.

2° pero el plustrabajo, o la plusvalía, toma la forma de un añadido para constituir el precio, bajo el nombre de interés, beneficio, etcétera, rebasando el precio de coste (= precio de la parte constante del capital + salario del trabajo).

La respuesta a esa pregunta presupone:

I. Que esté ya expuesta la transformación, por ejemplo, del valor diario de la fuerza de trabajo en salario o precio de la jornada de trabajo. Esto se hace en el capítulo V de este volumen.

II. Que esté también expuesta la transformación de la plusvalía en beneficio, del beneficio en beneficio medio, etcétera. Esto supone a su vez la exposición previa del proceso de circulación del capital, porque en ello tiene su función la transformación del capital, etcétera. Por eso esta cuestión no se puede exponer hasta el libro III... Aquí se verá de dónde procede el modo de comprensión de los pedantes y de los economistas vulgares, a saber, de que en su cerebro no se refleja nunca más que la forma apariencial inmediata de las relaciones, y no su conexión interna. Por lo demás, si se reflejaran también éstas, ¿para qué haría falta la ciencia?

Si me propusiera evitar desde el principio las críticas y reservas correspondientes, estropearía todo el método de desarrollo dialéctico. Y a la inversa. Este método tiene de bueno que constantemente pone trampas a esas gentes y les provoca a manifestar inoportunamente su burrez."[14]

El contenido lógico de la derivación marxiana de las formas económicas "por la mediación de eslabones intermedios" no se puede, pues, exponer más que dando una caracterización de la estructura total del sistema científico construido mediante el análisis genético-estructural materialista-dialéctico. A esa estructura pertenecen sus varios procedimientos de mediación genética y estructural, de mediación "lógico-dia-

[14] Carta a Engels del 27-VI-1867, MEW, vol. 31, págs. 312-313.

léctica" e "histórica", de la mediación esencia-apariencia, etcétera.

También por debajo de la diferencia entre la explicación ricardiana de las formas apariencíales económicas mediante la subsunción y su derivación por Marx mediante "eslabones intermedios mediadores" hay ideas diferentes de la estructura ontológica de la realidad. Por una parte está la concepción de la esencia fija (y de la causalidad entendida como corresponde a esa concepción, igual que las nociones de cambio y relación, con la idea de una relación simple y cualitativamente fija entre la apariencia y la esencia, etcétera), y, por otra, está la concepción de la esencia como proceso contradictorio de autodesarrollo.

(Añadiré al margen que lo dicho no agota, desde luego, la caracterización de la especificidad del modo de abstracción marxiano. En esta temática es posible remitir, entre otras obras, el amplio trabajo de Gorski.[15] Observaré sólo que la explicación de la llamada teoría marxiana de la abstracción no significa en última instancia sino explicar la nueva concepción marxiana del determinismo científico. De un modo aproximado y general se puede decir que en la obra de Marx encontramos tantas formas de abstracción cuantas categorías útiles para expresar el todo dialécticamente articulado. La abstracción sirve a Marx para construir la forma lógica de la "expresión ideal" de la realidad estudiada. Según cuál sea el momento y el elemento de esa construcción de la "expresión ideal" de la que Marx se ocupe en cada caso, trabaja con abstracciones de naturaleza diferente.)

[15] Gorski, *O sposobach obodsceniia i abstragirovaniia,* Moscú 1961. V. también los trabajos de Nowinski, Gevorkian, Tondl, Tosenovsky, Tenzer y otros.

10

El carácter analítico-sintético de la exposición teórica

Vamos a plantearnos aún la siguiente cuestión, con objeto de completar la caracterización de la novedad y la especificidad del análisis marxiano utilizado en *El Capital*:

¿Cómo modifica la concepción marxiana de la estructura de un sistema científico las anteriores nociones sobre el proceder analítico y el sintético en la ciencia? ¿Qué nueva unidad de análisis y síntesis está implícitamente contenida en la estructura del sistema científico de Marx?

Los procedimientos analíticos —entendiendo por tales (y dicho groseramente) ante todo la división, la descomposición intelectual del todo en partes (miembros, momentos)— están también vinculados en el pensamiento de Ricardo con los contrapuestos procedimientos sintéticos. Según las ideas ontológicas sobre otras totalidades ("unidades") y relaciones de las partes (o miembros) y el todo nos encontramos con varios tipos de unidad de análisis y síntesis.

La unidad del análisis y la síntesis se suele construir en la ciencia de los siglos XVII y XVIII sobre el fundamento de la concepción mecanicista del todo y la parte.[1] La unidad o

[1] Condillac, por ejemplo, caracteriza del modo siguiente el método analítico: "Observer dans un ordre successif les qualités

las clases de unidad de análisis y síntesis presentes en el sistema marxiano se diferencian ante todo por el hecho de que se refieren a un todo articulado dialécticamente y en desarrollo, en el cual los varios tipos de totalidades, incluidas las totalidades mecánicas elementales, son momentos subordinados. Podemos remitirnos a algunos resultados del análisis practicado por el filósofo soviético Mamardasvili.[2]

Mamardasvili subraya que la tarea de caracterizar las peculiaridades de la unidad de análisis y síntesis en *El Capital* coincide con la tarea de caracterizar el método dialéctico

---

d'un objet, afin de leur donner dans l'esprit l'ordre simultané dans lequel elles existent." "Cette analyse ne se fait pas autrement que celle des objects extérieurs. On décompose de même; on se retrace les parties de sa pensée dans un ordre successif pour les rétablir dans un ordre simultané; on fait cette composition et cette décomposition en se conformant aux rapports qui sont entre les choses" (*Logique*, parte I, cap. II, 6) (Trad.: "observar en un orden sucesivo las cualidades de un objeto, para darles en el espíritu el orden simultáneo en que existen." "Este análisis no se hace de modo diferente del de los objetos exteriores. Se descompone del mismo modo; se siguen las partes del pensamiento en un orden sucesivo para restablecerlas en un orden simultáneo; esta composición y esta descomposición se hacen conforme a las relaciones que existen entre las cosas." Sobre la unidad de análisis y síntesis, *ibid.*, libro II, cap. VI: "On suppose que le propre de la synthèse est de composer nos idées et que le propre de l'analyse est de décomposer... Mais, qu'on raisonne bien ou mal, il faut nécessairement que l'esprit moste et descende tour à tour. Il lui est essentiel de composer comme de décomposer, parce qu'une suite de raisonnements ne peut être qu'une suite de compositions et décompositions: il appartient donc à la synthèse de décomposer comme de composer, et it appartient a l'analyse de composer comme de décomposer." (Trad.: "Se suele suponer que lo propio de la síntesis es componer nuestras ideas y que lo propio del análisis es descomponer... Pero, se razone bien o más, es inevitable que el espíritu suba y baje sucesivamente. Le es tan esencial componer como descomponer, porque una sucesión de razonamientos no puede ser más que una sucesión de composiciones y descomposiciones: es, pues, tan propio de la síntesis el descomponer como el componer, y tan propio del análisis el componer como el descomponer.")

[2] G. V. Mamardasvili, "Processy analiza y synteza", en *Voprosy Filsofii*, nº 2, 1958.

de Marx en su totalidad. En este caso "análisis y síntesis son consecuencia y aspecto de otros procesos mentales, y funcionan, de un modo específico del pensamiento dialéctico, sólo en relación con esos procesos... El método dialéctico constituye en su totalidad las reglas de análisis y síntesis de sistemas complicados de relaciones; es un instrumento destinado a descubrir las conexiones internas necesarias de un todo orgánico en todo el conjunto de sus aspectos".[3] Lo que Marx llama "un todo orgánico, dialécticamente articulado" es según Mamardasvili un sistema históricamente producido, en autodesarrollo, complicado, funcionalmente diferenciado, de relaciones y procesos que obran recíprocamente unos sobre otros. "...Aquí es necesario no estudiar ya sólo los objetos unidos por mera coordinación («partes»), sino los elementos, miembros («articulación» es la expresión de Marx) de la estructura, esto es, los objetos que, aparte de su coordinación, tienen tal vinculación que toda una serie de sus propiedades resulta de su intrincación, de su interacción, del tener el uno su génesis en el otro, etc. El objeto que modifica otros objetos (porque nazcan de él o porque sean sus formas aparienciales, etc.) y forma con ellos una determinada estructura dinámica no es, propiamente hablando, una «parte» de esa estructura."[4] Mamarsdasvili toma como ejemplo el beneficio comercial, al que no se podrá llamar fácilmente "parte" de la economía capitalista, pues no es ningún objeto externamente independizado. Lo que más nos interesa en su explicación no es captar su coordinación con otras partes del todo, sino iluminar su origen en el movimiento de la plusvalía. Pero a pesar de ello la aplicación del análisis y la síntesis a un todo orgánico ha suscitado también el uso de los conceptos de todo y de parte. Aquí funcionan en los papeles de "todo" y "parte" la estructura del todo orgánico y sus elementos, todo el conjunto de sus

[3] *Ibid.*, pág. 58.
[4] *Ibid.*

aspectos, manifestaciones y propiedades. Las relaciones entre los elementos y los aspectos del todo pueden ser de los tipos más varios (contenido-forma, contradicción interna-diferenciación externa de contrarios, ley-formas de manifestación de la ley, relación genética, etcétera). De acuerdo con ello es posible aplicar varios procedimientos de investigación dialéctica ninguno de los cuales es por sí mismo análisis ni síntesis en el sentido propio de las palabras. Pero la sucesión de la aplicación de esos procedimientos es también la explicación de la relación de los elementos dentro del todo, o sea, del lugar que ocupan los elementos en el todo, y la explicación del todo como conjunto necesario de elementos. "Explicar esos procedimientos e indicar su caracterización lógica es explicar en general el método (por su lado lógico)."[5]

Aunque es probable que al construir una teoría general de sistemas sobre la base del materialismo dialéctico algunos conceptos suyos tendrán que examinarse críticamente y precisarse, el análisis de Mamardasvili aferra la peculiaridad básica de la unidad marxiana de análisis y síntesis por comparación con la unidad de análisis y síntesis en la obra de Smith y Ricardo, por ejemplo. Los anteriores capítulos de este libro, que se han ocupado de los varios aspectos del análisis genético-estructural del materialismo dialéctico son, pues, en este sentido, a la vez aportaciones a la comprensión precisa del carácter analítico-sintético de la exposición teórica de Marx.

Como los filósofos clásicos alemanes, particularmente Kant, Fichte y Hegel, habían formulado ideas nuevas sobre las cuestiones del carácter analítico-sintético del conocimiento científico, vamos a intentar precisar con más detalle la concepción de Marx, frente a las concepciones de la filosofía clásica alemana.

La concepción de Hegel, la cual se expresa concentradamente en el postulado de que el método dialéctico "se com-

[5] *Ibid.*, pág. 59.

porta en cada uno de sus movimientos al mismo tiempo como analítico y como sintético",[6] parece muy próxima de la de Marx. Pero un estudio más cuidadoso revela también en este caso la diferencia y la contraposición entre las concepciones de Hegel y Marx, debidas a la contraposición entre la actitud básica idealista y la materialista en filosofía.

Con ese postulado expresa Hegel un determinado aspecto del método dialéctico *idealista,* precisamente tal como se aplica en su "forma absoluta" en la *Ciencia de la Lógica.* No se trata de la aplicación del método, en forma de reglas externas, al material, lo cual sería cosa diferente de un método. El contenido de la *Ciencia de la Lógica* (la teoría lógica) es al mismo tiempo en la concepción de Hegel una exposición del método precisamente porque ese contenido es por su propio carácter el proceso de automovimiento de las categorías lógicas, cada una de las cuales es la transición necesaria a otra (a *su* otra). La descripción del *contenido* así entendido de la teoría lógica coincide para Hegel con la descripción del método del conocimiento "filosófico".

Para interpretar el postulado de Hegel según el cual su método dialéctico es en cada uno de sus movimientos al mismo tiempo analítico y sintético es necesario atender a la distinción entre método analítico y método sintético y entre juicios analíticos y juicios sintéticos hecha por Kant, porque la concepción de Hegel enlaza críticamente con esa distinción.

a) Según la concepción tradicional y, formulada ya en la Antigüedad,[7] se llama procedimiento analítico al que

[6] G. W. F. Hegel., *Werke,* vol. 8, pág. 449. Cfr. *Wissenschaft der Logik,* Teil II, pág. 491; *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* §§ 227, 228, 238, 239, *passim.*

[7] Cfr. Aristóteles, *Etica Nicomaquea*: "No debemos pasar por alto la diferencia entre una exposición que parta de los hechos elementales principios y otra que conduzca a ellos." V. también, sobre la distinción entre método analítico y método sintético por Alejandro de Afrodisia, C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande,* vol. 2, Leipzig 1927, págs. 322-323.

procede de lo dado a los principios (reductio ad principia), y procedimiento sintético el que procede inversamente. Pero la imprecisión y la equivocidad de esa distinción están condicionadas por la imprecisión y la equivocidad de los conceptos de lo "dado" y de "principio".

Un caso especial era la distinción entre métodos analíticos y métodos sintéticos en la matemática, construidos según un método axiomático entendido euclidiana y aristotélicamente (o sea, con axiomas "evidentes" dados de una vez para siempre): el proceder desde axiomas y definiciones hasta postulados derivados más complicados se consideró sintético, y el procedimiento inverso se consideró método analítico.[8]

Kant sostiene esta misma concepción tradicional en los *Prolegomena,* aunque con una pequeña modificación, al decir que el método analítico es un proceder de algo buscado como dado a las condiciones en las cuales exclusivamente es posible lo buscado como dado.[9]

b) Un juicio analítico se diferencia según Kant de un juicio sintético por el hecho de que en el primer caso el predicado no dice más de lo contenido en el sujeto, sin añadirle nada nuevo; en el otro caso el predicado dice sobre el sujeto más de lo contenido en este mismo. El juicio sintético dice sobre el sujeto más de lo contenido en éste. El juicio sintético rebasa los límites de lo expreso en el sujeto del juicio y amplía nuestro saber.[10]

[8] En la concepción moderna no hay fundamento para estas distinciones en los métodos axiomáticos: se habla de las diversas formas de procedimientos analíticos.

[9] I. Kant, *Werke* (edición de la Akademie): "El método analítico, en la medida en que se contrapone al sintético, es cosa muy diferente de la quintaesencia de las proposiciones analíticas: significa sólo que se parte de lo buscado como si estuviera dado y se asciende hasta las condiciones en las cuales exclusivamente es posible. En este método se utilizan frecuentemente proposiciones analíticas, como lo ejemplifica el análisis matemático; mejor sería llamarlo método *regresivo,* para diferenciarlo del sintético o *progresivo.*"

[10] *Ibid.*, vol. 3, pág. 33: "O bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo contenido en este concepto A (ocultamente), o bien

Al decir que su método dialéctico es "a la vez analítico y sintético" Hegel enlaza ante todo con los conceptos kantianos de lo analítico y lo sintético en el segundo sentido.

El método dialéctico idealista de Hegel es *analítico* (posee un momento analítico) porque su aplicación exige "mantenerse en la cosa misma", "no tomar nada externo", "no expresar más que lo inmanente a la cosa".[11]

El método dialéctico idealista de Hegel no es exclusivamente analítico (posee un momento sintético) porque no procede según la identidad formal; es una expresión del hecho de que un objeto (una categoría, según Hegel) deviene otro por su propio carácter contradictorio-procesual, rebasa sus límites originarios.[12] A consecuencia de ese conocimiento que, sin embargo, no es más que el movimiento inmanente de la cosa misma, ésta es más de lo que era al principio.

B es completamente externo al concepto A o está relacionado con él. En el primer caso llamo analítico al juicio, en el otro sintético. Son, pues, juicios analíticos (afirmativos) aquellos en los cuales la cópula del predicado con el sujeto se piensa por identidad, y aquellos en los cuales esa cópula se piensa sin identidad se llamarán juicios sintéticos. Los primeros se podrían llamar también juicios explicativos, y los segundos amplificativos..."

[11] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Teil 2, pág. 491: "En cambio el método absoluto no se comporta como reflexión externa, sino que toma lo determinado de su objeto mismo, porque es su principio y alma inmanentes. Esto es lo que Platón exigía del conocimiento, considerar las cosas en y por sí mismas, en su universalidad, no apartarse de ellas apelando a circunstancias, ejemplos y comparaciones, sino tenerlas solas ante sí y llevar a conciencia lo que les es inmanente. En esta medida es analítico el método del conocimiento absoluto."

[12] *Ibid.*: Pero el método del conocimiento absoluto "es no menos sintético, porque su objeto, determinado inmediatamente como universalidad simple, se muestra como otro por la determinación que tiene en su misma inmediatez y universalidad... este momento del juicio tan analítico como sintético por el cual lo inicialmente general se determina por sí mismo como lo otro de sí mismo se tiene que llamar dialéctico".

Cfr. *Werke, vol.* 8, págs. 449-450: "Este proceso es tan analítico —porque la dialéctica inmanente no pone más que lo contenido en el concepto inmediato— como sintético, porque en este concepto no estaba puesta aún esta diferencia."

En su método dialéctico idealista de análisis y síntesis en sentido tradicional, o en su aplicación en el conocimiento "finito", Hegel señala la distinción entre lo analítico y lo sintético.[13] El método dialéctico idealista de Hegel no contiene la unidad de análisis y síntesis en el sentido de coexistencia o alternancia de esos dos procedimientos tradicionales. Posee carácter "analítico" y carácter "sintético" a la vez y en su movimiento total, es, pues, de un modo peculiar analítico-sintético y, también *de modo peculiar,* unidad (identidad) de análisis y síntesis.[14]

[13] Hegel reconoce la justificación de los métodos analítico y sintético tradicionales, por ejemplo, en la concepción de Newton, en determinados campos del conocimiento "finito". Pero según Hegel esos métodos son "completamente inutilizables" para el método dialéctico (cfr. *Werke,* vol. 8, págs. 441 s.); cfr. Fichte, *Werke,* vol. III, ed. Medicus, pág. 33).

En su *Optica* describe Newton del modo siguiente su concepción de los métodos analítico y sintético: "Al igual que en la matemática, también en la ciencia de la naturaleza del método analítico debería preceder al sintético en el estudio de las cuestiones difíciles. Nuestro análisis consiste en obtener conclusiones generales por inducción partiendo de experimentos y observaciones, y en hacer valer luego contra esas conclusiones objeciones que no proceden de experimentos ni de otras verdades ciertas... De este modo podemos pasar en el análisis de lo compuesto a lo simple, de los movimientos a las fuerzas que los producen, y en general de los efectos a las causas, de las causas más particulares a las más generales, hasta que la prueba termina con la causa más general. Éste es el método del análisis; la síntesis, en cambio, consiste en tomar las causas descubiertas como principios a partir de los cuales se explican los fenómenos y se prueban las explicaciones." (Citado según la traducción alemana de Abendroth, Leipzig 1898, pág. 146.)

[14] Cfr. G. W. F. Hegel, *Werke,* vol. 8, pág. 449: "El método filosófico es tanto analítico cuanto sintético, pero no en el sentido de una mera copresencia o una mera alternancia de esos dos métodos del conocimiento finito, sino de tal modo que contiene esos métodos superados en sí y, por lo tanto, en cada uno de sus movimientos se comporta a la vez como analítico y como sintético. El pensamiento filosófico procede analíticamente porque se limita a recibir su objeto, la Idea, la deja en libertad y se reduce, por así decirlo, a mirar el movimiento y el desarrollo de la misma. El filosofar es en esta medida enteramente pasivo. Pero el pensamiento filosófico es igualmente sintético y se manifiesta como la actividad del concepto mismo.

Sobre el método dialéctico de Marx, tal como éste lo aplica en *El Capital,* no se puede decir simplemente que es "en cada movimiento a la vez analítico y sintético". La unidad de análisis y síntesis y el carácter analítico-sintético de la teoría marxiana del capitalismo es de un tipo específico, y es posible complementar su caracterización con unos cuantos momentos, una vez que el estudio de los varios aspectos del análisis genético-estructural materialista-dialéctico ha ilustrado también los específicos procedimientos de análisis y síntesis:

a) Aunque Marx tiene consciencia de la limitación de los métodos empírico-analíticos tradicionales, pre-dialécticos, así como de la incapacidad de estos métodos de dar una explicación científica del capitalismo en su esencia específica y en su carácter histórico perecedero, sin embargo, no comparte el desprecio, la subestimación de estos métodos analíticos por Hegel. No sólo los estima más en cuanto a su importancia histórica,[15] sino que considera también legítimos los varios procedimientos de ese análisis y esa síntesis tradicionales (empíricos) que Hegel había excluido del campo de su método dialéctico idealista. Esos procedimientos son un momento subordinado del método dialéctico materialista. Aquí encontramos una situación análoga a la que he-

[15] Cfr. K. Marx, *Theorien über den Mehrwert,* Teil 3, pág. 498. Es característica en este contexto la observación polémica de Marx sobre Wagner (MEW, vol. 19, págs. 368-369): "De *prime abord* no parto de «conceptos», por lo tanto tampoco del «concepto del valor», ni por lo tanto tengo en modo alguno que «dividir» éste. Parto de la forma social más simple en que se presenta el producto del trabajo en la sociedad actual, o sea, como «mercancía». La mercancía es lo que analizo, y precisamente, por de pronto, en la forma en que se presenta." Análogamente dice Marx, en este mismo contexto, sobre su crítico:
"Por eso nuestro *vir obscuris* que ni siquiera se ha dado cuenta de que «Por eso neustro vir obscuris que ni siquiera se ha dado cuenta de que mi método analítico —que no parte del hombre, sino del período social económicamente dado— no tiene nada que ver con el método de tejido de conceptos de los profesores alemanes, dice..."

mos visto al estudiar las diferentes posiciones de Marx y Hegel respecto de la idea del matematismo.

b) Si entendemos por análisis la descomposición del todo y la investigación de las partes del todo, y por síntesis la reunión de los miembros en un todo y la investigación del objeto como un todo, se puede hablar justificadamente de diferentes fases de análisis teórico del capitalismo por Marx, algunas de las cuales tienen un carácter predominantemente analítico y otras un carácter predominantemente sintético.

Así, por ejemplo, en el libro II está separada de modo bastante explícito la investigación del movimiento de los varios capitales singulares como movimientos parciales del capital total, y a esa investigación sigue (en la tercera parte del libro II) la del movimiento del capital social total formado precisamente con aquellos movimientos parciales antes estudiados separadamente (en las partes I y II del libro II).[16] Pero la individualización y la integración son aquí específicas, como también lo son en otros todos articulados que encontramos en la investigación del capitalismo por Marx. Este carácter específico aparece necesariamente también en la especificidad del análisis y la síntesis correspondientes a esos todos, y también en una determinada especificidad del análisis y la síntesis en cada caso.[17]

[16] Cfr. K. Marx, *Das Kapital*, vol. II, pág. 391: "Si consideramos la función anual del capital social —o sea, del capital total del que los capitales singulares no son sino fragmentos cuyo movimiento es tanto movimiento individual como al mismo tiempo miembro integrante del movimiento del capital total— en su resultado, o sea, si contemplamos el producto mercantil que la sociedad arroja durante el año, tendrá que verse cómo procede el proceso de reproducción del capital social, qué carácteres le diferencían del proceso de reproducción de un capital singular y qué carácteres son comunes a ambos procesos."

Sobre la diferencia entre "universal" o "general", y "conjunto" o "total" v. *ibid.*, pág. 101. En el análisis de las varias partes de la relación todo-parte en *El Capital* queda clara la superfluidad de la simple afirmación "el todo es más que la suma de sus partes".

[17] Esta cuestión se nos complica todavía más al darnos cuenta de que, aparte de los varios tipos de todos existentes en la estructura real

c) En conjunto, el procedimiento marxiano de exposición teórica del capitalismo es movimiento de lo simple a lo más complicado (a lo más concreto intelectualmente), y en este sentido es un procedimiento *síntético*. Pero este procedimiento sintético se diferencia de la concepción de la síntesis por Descartes y Leibniz[18] y de la "concretización" tri-

---

del capitalismo, es necesario distinguir entre diversos tipos de todos en el proceso de conocimiento del capitalismo en la forma de "reproducción mental materialista-dialéctica de la realidad". En los varios estadios de la "reproducción mental de la realidad" intervienen con determinados presupuestos abstractos y de otro tipo "todos" y "unidades" que son reflejos de determinadas totalidades y unidades de la realidad capitalista y se diferencian de las totalidades reales u "originales" de los que son reproducción.

[18] Como es sabido, Descartes formula la regla de la síntesis del modo siguiente: "Conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'odre entre ceux qui ne se précedent pas naturellement les uns les autres" (*Discours de la méthode,* parte 2ª regla 3ª Trad.: "Conducir con orden mis pensamientos, empezando por los objetos más sencillos y de conocimiento más cómodo, para ascender poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos, y suponiendo incluso un orden entre los que no se preceden de modo natural los unos a los otros").

A diferencia de Descartes Marx a) separa ante todo en estas cuestiones lo que Descartes ha visto como inseparable, a saber, la propiedad de la sencillez suma y la de cognoscibilidad más fácil y más obvia (v. *supra,* pág. 55); b) concibe el punto de partida como "célula" o germen y pone todo el procedimiento sobre la base del historicismo lógico y ontológico; c) no reduce las ideas ontológicas sobre los tipos de totalidad a las relaciones mecánicas del todo y las partes; en su concepción de la síntesis son dominantes los tipos de totalidad que Descartes no conocía. Con eso todo el ascenso de lo simple a lo complicado tiene, como es natural, un carácter completamente nuevo. Cfr. G. W. Leibniz, *Nouveaux essays sur l'entendement humain,* en *Die philosophischen Schriften,* ed. de C. J. Gerhardt, vol. 5, Berlín 1882, parte IV, cap. 2: "On arrive souvent à de belles vérites par la synthèse, en allant du simple al composé..." ("Se llega a menudo a hermosas verdades mediante la síntesis, yendo de lo simple a lo compuesto.")

En una parte considerable de la literatura lógica moderna se utilizan los términos "método analítico" y "método sintético" en un sentido leibniziano-kantiano modernizado. El método analítico de resolu-

cotómica de Hegel.[19] El sistema científico de Marx está construido sobre un movimiento sintético *sui generis*, un movimiento espiral que va del análisis a la síntesis y de ella, en un plano nuevo (genético estructural), de nuevo al análisis y viceversa, etc. Estos movimientos en espiral tienen un carácter análogo al de los movimientos del análisis de la relación esencia-apariencia.[20]

ción de problemas opera con formas F-lógicas y con transformaciones equivalentes. Cfr. K. Ajdukiewicz, *Abriss der Logik*, Berlín 1958, pág. 192: "Resolvemos un problema mediante el método analítico cuando reducimos su solución a la solución de un problema que le sea equivalente. Todos los demás métodos de resolución de problemas se incluirán entre los métodos sintéticos.»

[19] Cfr. R. O. Gropp, *Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus*, Berlín 1958, págs. 14 s.

[20] Cfr. *supra*, pág. 165.

11

¿*Es universalmente válido el análisis genético-estructural aplicado en* El Capital *de Marx?*

Hemos visto que Marx vincula su método 1) a la materia investigada, 2) al estadio de desarrollo de la ciencia de que se trate, esto es, de la investigación científica del material dado, y 3) al estadio evolutivo del objeto estudiado mismo. Ya de ello se desprende que no es correcto utilizar el análisis genético-estructural aplicado en *El Capital* como esquema para el análisis científico de cualquier objeto.[1]

¿Qué sentido tiene entonces la cuestión de la importancia *general* del análisis aplicado en *El Capital?*

Al plantear esa pregunta hay que distinguir entre

a) el método de *El Capital* en su forma específica, tal como nos es dado por la especificidad de la materia estudiada (materia que es el carácter del modo de producción capitalista);

[1] Así, en nuestra opinión, el intento de S. A. Ianovskaia de aplicar el análisis marxiano del capítulo 1 de *El Capital* al análisis del concepto de "número" (*pod znamenem marksizma,* nº 4, 1935), no tiene resultados positivos, porque no respeta suficientemente el diferente carácter del objeto de su investigación.

b) y el método de *El Capital* en su relación con las cuestiones generales de los fundamentos lógicos del pensamiento científico como tal. Desde este punto de vista es correcto preguntarse si y en qué sentido Marx ha puesto, con la elaboración de su crítica de la economía política en la forma del análisis genético-estructural, los fundamentos de un nuevo estadio evolutivo del .pensamiento científico, de un nuevo tipo lógico, de una nueva racionalidad.

Parece fuera de duda que, por lo que hace a los estadios premarxistas del conocimiento humano, está justificado trabajar con el concepto de "tipo lógico de pensamiento científico" caracterizable de un modo general como sigue:

a) como equipo categorial (ante todo por la concepción de las categorías lógicas fundamentales, o sea, por la solución de la cuestión de la relación entre el pensamiento y la realidad, el problema ontopraxeológico);

b) por los conexos procedimientos de la investigación y la explicación (a) y b) se condicionan recíprocamente y se funden en cierto sentido);

c) por la conexión con las formas de existencia de la sociedad, esto es, de las clases;

d) por la conexión con el resto de la concepción del mundo y de la vida de los hombres en determinados estadios evolutivos de la sociedad.

Los distintos tipos lógicos de pensamiento científico se distinguen unos de otros por la concepción de la explicación, de la demostración o prueba, de la relación entre lo racional y lo irracional, etcétera.

El concepto de "tipo lógico" presupone una cierta *estabilidad* de las concepciones categoriales y metodológicas en general.

De lo dicho sobre la estructura lógica de *El Capital* se desprende que el marxismo no conoce la estabilidad y abstracta universalidad suprahistórica de las concepciones categoriales y metodológicas que caracteriza, por ejemplo, el tipo

galileano o lockiano de pensamiento científico. Lo que es un elemento estable (y una nueva estabilidad relativa de otro tipo) es la constante y nueva superación de la estabilidad relativa del primer nivel en el desarrollo del marxismo, como un momento de la práctica individual-social.

Con el marxismo nace, pues, ya desde este punto de vista un tipo lógico nuevo, una racionalidad científica de tipo nuevo. Aquí desaparece el suelo sobre el cual se levantaba la metodología general en el sentido positivista tradicional y en el sentido hegeliano ("ciencia de la lógica" o metodología general).

Puesto que Marx no reconoce nada dado *a priori*, estima también la lógica externa y exige "concreción", el descubrimiento de "la lógica específica del objeto específico", con eso desautoriza radicalmente todos los intentos de abstraer de *El Capital* una metodología "dialéctica" general ya lista y aplicable a todos los objetos (desautoriza, pues, los intentos de entender la dialéctica de Marx en el sentido de Lasalle). Pero, al mismo tiempo, Marx hace accesible toda una serie de problemas referentes al carácter práctico, a la concreción histórica y a la mutabilidad del tipo lógico marxista de pensamiento científico.

La tarea de la caracterización *general* del tipo de racionalidad cuyos fundamentos están implícitos en la crítica marxiana de la economía política burguesa presupone el estudio de la cuestión de cuál es la nueva concepción de la relación entre el ser, la práctica y la razón que trae consigo el marxismo. Para la realización de esa tarea no basta el análisis de la estructura lógica de *El Capital*. Marx mismo ha aclarado su relación con la ontología y la gnoseología tradicionales ante todo en la crítica de la filosofía *hegeliana*. La tarea de la parte siguiente será, por lo tanto, la de poner en relación el análisis de la estructura lógica de *El Capital* con las cuestiones, más generales, de la explicación marxiana de la realidad y la racionalidad, tal como se expresa en su crítica de Hegel.

PARTE *II*

La lógica de "El Capital" y la crítica de Hegel por Marx

I

La crítica de Hegel en los manuscritos de París

El problema de las etapas en las cuales Marx se ocupa críticamente de la filosofía hegeliana merece particular atención; más tarde atenderemos a él. Por lo que respecta a nuestra problemática, las principales etapas de esa crítica marxiana de Hegel y las más manifiestamente decisivas para la interpretación son las que cubren el desarrollo intelectual de Marx desde los manuscritos de París de 1844 (los *Manuscritos económico-filosóficos*) hasta *La ideología alemana.*

La negación de la negación

La crítica de Hegel por Marx en los manuscritos de París[1] es un intento de cumplir una tarea teórica que —como dice Marx— no se podía pasar por alto si en el movimiento revolucionario debía imperar la claridad sobre el "método de la crítica".[2] Análogamente, *La ideología alemana* reprocha

[1] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt,* en K. Marx/F. Engels, *Die Heilige Familie und andere philosophische Frühschriften,* Berlín 1953, págs. 73-98; cfr; *Marx-Engels Gesamtausgabe* (citado MEGA) Teil 1, vol 3, págs. 150-172.

[2] Cfr. *ibid.,* pág. 73.

a los jóvenes hegelianos el no examinar los presupuestos filosóficos generales de su crítica; si lo hicieran, tendrían que discutir más profundamente la filosofía de Hegel.[3] Marx concibe esta clarificación del "método de la crítica", esta investigación de los presupuestos filosóficos generales de la crítica, como una tarea teórica que constituye el contenido positivo de su convicción del final de la filosofía especulativa y tiene una dimensión protofilosófica: es entre otras cosas un nuevo examen y una nueva concepción de la cuestión del ser, de la realidad, de la verdad.

En la crítica de Hegel de los manuscritos de París, Marx recorre primero un trozo de camino junto con Feuerbach. Se separa de Feuerbach por primera vez en la interpretación de la hegeliana "negación de la negación". Feuerbach —piensa Marx— pasa por alto los momentos importantes y significativos de la concepción hegeliana de la negación de la negación: entiende la negación de la negación sólo como movimiento mental que permite a Hegel aceptar la filosofía teológica (o sea, la teología racionalizada) luego de haberla negado. La hegeliana negación de la negación posibilita según Feuerbach una negación aparente y en lo esencial una afirmación y defensa apologética de la religión y de la teología como expresión de alienación y libertad del hombre.[4]

Marx ve en la hegeliana negación de la negación un contenido más profundo: se trata de una nueva concepción del ser como devenir y como historicidad, concepción que revoluciona la tradición filosófica; Hegel, dice Marx, "ha descubierto sólo la expresión especulativa abstracta, lógica del movimiento de la historia que no es todavía historia real del hombre como sujeto presupuesto [o sea, ya producido, J. Z.], sino acto de génesis, historia genética del hombre".[5]

[3] K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* MEW vol. 3, Berlín 1958, pág. 14.
[4] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Dialektik...*, cit., pág. 76.
[5] *Ibid.*, pág. 76.

Hegel concibe aún ese movimieneo de la historia acríticamente, abstractamente, mientras que —según la posición de Marx el año 1844— la concepción crítica de ese movimiento ha sido elaborada en la teoría comunista, que parte de la crítica feuerbachiana de la alienación religiosa, la amplía a la alienación económica en el trabajo asalariado y la propiedad privada y concibe el comunismo como renacimiento y apropiación de la alienada naturaleza humana. "El comunismo es la posición como negación de la negación, y, por lo tanto, el momento real necesario para el sucesivo desarrollo histórico de la emancipación y la reconquista humanas."[6] Para el hombre comunista la historia universal ocurrida hasta ahora "no es más que la producción del hombre por el trabajo humano",[7] prueba de que el hombre se ha producido a sí mismo. En los manuscritos de París, Marx ve el comunismo como "abolición y superación positiva de la propiedad privada, como auto-alienación humana y, por lo tanto, como apropiación real de la naturaleza humana por el hombre y para el hombre... Es el enigma resuelto de la historia y se sabe como tal solución".[8]

Desde este punto de vista Marx elogia la *Fenomenología del Espíritu* hegeliana particularmente porque 1) concibe el hombre verdadero como resultado de su propio trabajo, y 2) entiende la autoproducción del hombre como proceso de alienación y de superación de la alienación.[9]

1) El "trabajo" se entiende aquí en sentido amplio, como actividad humana que produce no sólo cosas, sino todo el medio vital. Los anteriores análisis de Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos* indican que ya la economía política burguesa desde Smith considera como fuente de la riqueza no las cosas muertas, sino el trabajo. El trabajo es

[6] K. Marx, *Zur Kritik der Nationalökonomie. Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Berlín 1955, pág. 140.
[7] *Ibid.*, pág. 139.
[8] *Ibid.*, pág. 127.
[9] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Dialektik...*, pág. 80.

la esencia subjetiva de la riqueza. Marx piensa que en la economía política clásica "el trabajo en su carácter pleno absoluto, o sea, en su abstracción, ha sido alzado a la condición de principio".[10] También la tierra en cuanto capital es un momento del trabajo.[11] El trabajo como producción es realización y realidad del hombre. La religión, la familia, el estado, el derecho, la moral, la ciencia, el arte, etcétera, son sólo formas especiales de la producción.[12]

Análogamente, y en un plano filosófico más general, Hegel concibe las cosas, las intuiciones históricas, los conceptos, etcétera, como productos y momentos del producir.[13] También desde este punto de vista "Hegel se encuentra en la posición de la moderna economía nacional".[14] Si en lugar de la "autoconciencia" hegeliana ponemos el hombre, podemos decir que Hegel capta el trabajo, el producir, como naturaleza o esencia del hombre.[15]

Cierto que Marx observa en seguida: "El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstracto intelectual".[15a] No se trata, evidentemente, de que aparte de la actividad mental Hegel no conozca ni quiera reconocer ninguna otra actividad de trabajo humana. No sólo por los manuscritos de Jena —que Marx no conoció— sino también, por ejemplo, por el capítulo IV de la *Fenomenología* se puede probar inmediatamente lo contrario. De lo que se trata es de que todo el producto, todo el trabajo, incluso el sensible objetivo, es en última instancia en la concepción de Hegel trabajo del Espíritu, o sea, una producción y autoproducción del Espíritu. A través del trabajo humano se manifiesta un

[10] K. Marx, *Zur Kritik der Nationalökonomie...*, pág. 122.
[11] *Ibid.*
[12] *Ibid.*, pág. 128.
[13] Cfr. *Erste Druckschriften*, Leipzig 1928, ed. Lasson, pág. 14: "Abolir la contraposición de la subjetividad y la objetividad consolidadas y concebir el ser devenido del mundo intelectual y real como un devenir, su ser como productos, como un producir."
[14] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Dialektik...*, pág. 81.
[15] *Ibid.*
[15a] *Ibid.*

algo diferente, más importante, más profundo que el trabajo humano y la vida humana.[16]

2) El año de 1844, Marx ve el punto de partida de una concepción crítica de la historia en la teoría atea de Feuerbach según la cual el camino histórico que lleva al hombre evolucionado se basa en la autoproducción del hombre y lleva, desde la unidad originaria inmediata con la naturaleza, pasando por una objetificación y alienación necesarias[17] de las "fuerzas esenciales humanas", a la superación de la alienación por la apropiación de aquellas fuerzas esenciales humanas. Es evidente que la concepción de Feuerbach, pese a su actitud polémica respecto de Hegel, no es siquiera imaginable sin el idealismo alemán y, sobre todo, que se encuentra a la sombra de la *Fenomenología* hegeliana. En la medida en que el Marx de 1844 —con influencia de las teorías comunistas entonces profesadas por Engels y Hess— aplica la teoría atea de Feuerbach sobre la alienación y la recuperación de la naturaleza específica humana a la crítica de la economía política burguesa, la llamada concepción "crítica" de la historia anterior como autoproducción del hombre se le presenta como sigue:

El hombre no puede devenir hombre en sentido pleno mediante una decisión instantánea, mediante la educación individual, etcétera, sino sólo por la evolución histórica, aplicando junto con los demás hombres todas sus "fuerzas específicas" y "comportándose respecto de ellas como respecto de objetos".[18] La idea de que el hombre no llega a una real

[16] En este sentido Hegel llama a veces "trabajo" al proceso teleológico de autoproducción del Espíritu. Cfr. G. W F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* Leipzig 1949, pág. 559: "El movimiento de segregar de sí la forma de su saber es el trabajo que realiza como historia real". Cfr. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* Leipzig 1948 § 13, sobre la historia de la filosofía: "Mas el artesano de este trabajo de milenios es el único Espíritu viviente."

[17] Cfr. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentum,* Berlín 1956, págs. 39, 75 *passim.*

[18] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Dialektik...,* pág. 80.

autoconciencia humana más que a través de la objetificación es una de las nociones centrales de la filosofía clásica alemana y se aplica de formas modificadas en el pensamiento de Feuerbach y en la teoría comunista del Marx de 1844. Según Marx, "la objetificación de la esencia humana" es necesaria "tanto teórica cuanto prácticamente, para hacer humano el sentido del hombre y para producir toda la riqueza del sentido humano correspondiente a la naturaleza humana y natural" [19]

Según la teoría comunista del Marx de 1844 la objetificación se ha producido hasta ahora —o sea, en las condiciones del trabajo alienado, de la propiedad privada— en forma coactiva e impuesta, de modo que "la naturaleza humana" se ha objetificado "inhumanamente".[20] "El objeto producido por el trabajo, su producto, se le contrapone como naturaleza ajena, como poder independiente de los productores. El producto del trabajo es el trabajo fijado en un objeto, hecho cosa en un objeto, es la objetificación del trabajo. La realización del trabajo es su objetificación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la economía nacional [o sea, en las condiciones descritas por la economía política clásica burguesa, J. Z.] como desrealización del trabajador, la objetificación aparece como pérdida y sometimiento del objeto, la apropiación como extrañación, como alienación".[21]

Marx subraya en la *Fenomenología* de Hegel el hecho de que éste concibe la autoproducción del hombre como un proceso, la objetificación como desobjetificación, como alienación y como superación de esa alienación.[22] Elogia también la *Fenomenología* en los puntos en que coincide con las ideas de que su teoría comunista de 1844, o sea, en los puntos en los que la teoría comunista de 1844 permanece dentro

[19] K. Marx, *Zur Kritik der Nationalökonomie...*, pág. 134.
[20] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Dialektik...*, pág. 79.
[21] K. Marx, *Zur Kritik der Nationalökonomie...*, pág. 98.
[22] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Dialektik...*, pág. 80.

de los límites de algunas concepciones básicas de la fenomenología hegeliana.

En la interpretación de la crítica marxiana de Hegel en los *Manuscritos económico-filosóficos* tenemos una formación intelectual de transición que representa un punto nodal de diferentes motivos enlazados unos con otros. Sin la explicación hegeliana de la historia como alienación y superación de la alienación son inimaginables la crítica feuerbachiana de la religión y la teoría del mismo autor sobre el llamado hombre "real". Sin la antropología de Feuerbach es inimaginable el comunismo de Engels, Hess y Marx del año 1844. Pero el comunismo del Marx de 1844 es la primera construcción que consigue dar puntos de apoyo firmes para una crítica penetrante de Hegel, cosa que no es capaz de suministrar de manera suficiente la teoría feuerbachiana de la alienación religiosa. El Marx de 1844 es el primero en ver la *Fenomenología* hegeliana como una teoría mistificada del "comunismo". Al mismo tiempo que ofrece una crítica de Hegel más penetrante que la de Feuerbach, Marx quiere también afirmar y probar sus descubrimientos filosóficos.[23] Cierto que, por otra parte, los *Manuscritos económico-filosóficos* preparan ya una ruptura de ese círculo mental y hasta presentan ya a veces, en cuanto al contenido, esa ruptura misma.

Para Marx, pues, en 1844, la hegeliana "negación de la negación" es expresión "abstracta, especulativa, lógica" del movimiento de la historia. Feuerbach ignora este aspecto de la hegeliana negación de la negación, pese a que en cierto sentido coincide con Hegel en la concepción del movimiento de la historia del que Hegel ha abstraído aquella expresión lógico-especulativa; coincide, esto es, en la medida en que para ambos —para Hegel y para Feuerbach— la historia acaecida ha sido un movimiento desde la unidad originaria (la unidad inmediata de hombre y naturaleza)

[23] K. Marx, *Zur Kritik der Nationalökonomie*..., pág. 45.

hasta la escisión y la alienación, y luego, a través de la superación de la alienación, lo será hasta una unidad superior basada en el regreso del hombre a sí mismo (en Hegel, basada en el regreso de la autoconciencia a sí misma).

Hegel abstrae de la historia real[24] esta estructura de movimiento desconocida para la ciencia de la naturaleza moderna y para la ontología y la lógica vinculadas a ella, y la traspone a un plano supratemporal de determinaciones lógicas "eternas"; así la proclama estructura del modo "absoluto" del ser, modo de ser de lo Absoluto. De este modo llega Hegel, según Marx, a sus determinaciones lógicas de "universalidad concreta", "contradicción", "auto-distinción", "negación de la negación", "identidad concreta", etcétera. Así se expresa de forma mistificada una idea protofilosófica revolucionaria respecto de la ontología europea tradicional, idea según la cual lo único que existe es el proceso histórico, o lo histórico es el plano originario del ser. Con esto llegamos, según Marx, a una de las fuentes de las mistificaciones hegelianas: Hegel logistiza la historia y las estructuras de movimiento propias de la historia y atribuye a las estructuras lógicas resultantes una realidad primaria, supratemporal y privilegiada. La historia real que discurre en el tiempo se concibe entonces como encarnación de las estructuras supratemporales logistizadas de lo histórico.

Como Feuerbach no percibe esta situación, para él la filosofía de Hegel no es más que teología racionalizada, y la filosofía especulativa de Hegel queda completamente fuera del alcance de su juicio crítico (y de su estimación positiva) como teoría mistificada de la historicidad, esto es, como intento de revolucionar la ontología tradicional. Frente a ello, Marx considera en su crítica de Hegel la circunstancia de que la hegeliana negación de la negación es un intento de concebir de un modo nuevo "lo verdaderamente y única-

[24] Cfr. G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, págs. 94 ss.

mente positivo",[25] a saber, la historicidad. Esto se refiere a todo el ser, es un intento de expresar racionalmente el "acto de autoactuación de todo ser".[26] Según Marx es un valioso resultado final de la *Fenomenología* de Hegel la dialéctica de la negatividad como principio motor y productivo,[27] esto es, el intento de conceptuar la historicidad.

Hegel no ha llegado más que a una expresión "abstracta, especulativa, lógica" del movimiento de la historicidad, o sea, no ha llegado a una concepción crítica de ese movimiento histórico porque, dicho desde el punto de vista del comunismo marxiano de 1844, Hegel cometió un "error" grave en la concepción de la naturaleza de la alienación y de la superación de esa alienación. El error consiste en que Hegel piensa sólo en una "extrañación del pensamiento puro, o sea, abstracto, filosófico".[28] Las diferentes formas en que se presenta la alienación son sólo formas diversas de la conciencia y de la autoconciencia. La esencia puesta de la alienación, la que hay que superar, no es que la esencia humana se objetifique inhumanamente, en contraposición consigo misma, sino que se objetifique a diferencia de y en contraposición con el pensamiento abstracto.[29] Toda la historia de la alienación y de la superación de la alienación en la *Fenomenología* hegeliana es sólo la historia de la producción del "saber absoluto", del pensamiento especulativo lógico. En la concepción crítica la apropiación o asimilación del mundo objetual por el hombre presupone el conocimiento de que "la religión, la riqueza, etcétera", son sólo la realidad alienada de la objetificación humana y, por lo tanto, sólo el camino hacia la verdadera realidad humana.[30] En la concepción de Hegel —según la cual la verdadera esencia o

[25] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Dialektik...*, pág. 76.
[26] *Ibid.*
[27] *Ibid.*, pág. 80.
[28] *Ibid.*, pág. 78.
[29] *Ibid.*, pág. 79
[30] *Ibid.*

naturaleza del hombre es el "Espíritu" y la verdadera forma del Espíritu es el espíritu pensante, el movimiento mental especulativo—, ese mismo proceso de apropiación del mundo objetual por el hombre se presenta de tal modo que la religión, la riqueza, el poder del estado, etcétera, al igual que toda la objetualidad sensible, se confirman en su "verdad" como momentos del Espíritu, como seres espirituales.

La superación de la alienación se entiende como abolición de la objetualidad, o sea, como elaboración y explicitación de la idea filosófica del carácter subjetivo (espiritual) de toda objetualidad.

La posición "aparentemente crítica" de Hegel

Aun que la concepción hegeliana de la alienación y de la superación de la alienación sea en la *Fenomenología* abiertamente especulativa e idealista, ella suministra —según opinan los manuscritos parisienses de Marx— el punto de partida teórico de la crítica de situaciones e ideas sociales caducadas. "...En la medida en que [la *Fenomenología*] aferra la alienación del hombre —aunque el hombre aparezca sólo en la forma del Espíritu—, contiene ocultos en sí todos los elementos de la crítica, preparados y elaborados a menudo ya en un modo que rebasa ampliamente el punto de vista de Hegel.[30a] Cierto que, por otra parte y al mismo tiempo, en la medida en que la *Fenomenología* reduce la apropiación de las fuerzas esenciales humanas y la superación de la objetualidad ajena, hostil al hombre, a un movimiento en última instancia mental, a una actividad, pues que deja intacta la alienación objetual sensible existente, desautoriza de modo considerable su propia actitud crítica. Marx piensa que la actitud del Hegel de la *Fenomenología* es una posición crítica en la que se encuentran latentes "ya el positivismo acrí-

[30a] *Ibid.*, págs. 79-80.

tico y el idealismo no menos acrítico de las posteriores obras de Hegel —que son una disolución y una restauración filosóficas de la empiria dada—, como germen, como potencialidad, como misterio".[31] Se trata de una crítica "en forma alienada", porque la constante negación de las ideas y de las relaciones existentes que se encuentra en la *Fenomenología* no es para Hegel actividad histórica del hombre como último y único sujeto del proceso histórico, sino proceso teleológico de la Idea, realizado por la mediación de las generaciones humanas. En la *Fenomenología* hallamos los elementos de la crítica preparados de un modo que anticipa ampliamente el anterior desarrollo y rebasa con mucho el punto de vista hegeliano;[32] estos son elementos de la crítica de las relaciones económico-políticas y culturales preburguesas desde las posiciones de la teoría comunista del año 1844.

En comparación con Feuerbach Marx reconoce con mayor profundidad y mayor diferenciación las raíces filosóficas de la posición aparentemente crítica de Hegel. Feuerbach ve la esencia de esa posición en la relación de Hegel con la religión: Hegel niega la religión tradicional, pero luego la reintroduce bajo la forma de teología racionalizada. Marx sospecha que hay que entender la situación de un modo más general[32a] e ilustra con un análisis del comienzo del último capítulo de la *Fenomenología* la modificación específicamente hegeliana de la apología indirecta de la realidad existente. "La autoconciencia está consigo misma en su ser-otro como tal", afirma Hegel. Marx pone el hombre en lugar de la autoconciencia, y eso le descubre como sentido oculta de la tesis hegeliana la afirmación general de que en la alienación el hombre está consigo mismo, o de que las relaciones y situaciones económico-políticas y culturales caracterizadas por la alienación son absolutas" para la vida humana y, por lo tanto, eternas e inmutables. Lo cual es lo mismo que afir-

[31] *Ibid.*, pág. 79.
[32] *Ibid.*, págs. 79-80.
[32a] *Ibid.*, pág. 89.

maba la economía política burguesa clásica en un lenguaje menos filosófico. También en este sentido "se sitúa Hegel en el punto de vista de la moderna economía nacional".[33] "El hombre, que ha descubierto en el derecho, en la política, etcétera, una vida alienada, tiene en esa vida alienada como tal su verdadera vida humana".[34] La alienación puede permanecer tal cual una vez conocida y sabida. Es superada y al mismo tiempo mantenida. La dialéctica de Hegel desemboca en un punto de vista en el cual la alienación es "abolida" en dos sentidos, a saber, abolida en el pensamiento y mantenida en la realidad. Marx descubre así las raíces filosóficas de una actitud aparentemente crítica que pasa a ser positivismo apologético en las ilusiones de la especulación dialéctica, en la concepción idealista de la "negatividad".

El último capítulo de la *Fenomenología,* titulado *El saber absoluto,* reclama hasta tal punto la atención de Marx en los manuscritos de París que copia amplios extractos y le dedica un detallado comentario crítico. Este capítulo contiene en opinión de Marx, en forma condensada, el espíritu de la *Fenomenología,* su relación con la dialéctica especulativa y al mismo tiempo también lo que Hegel sabe de ambas cosas y de su interacción.[35] Marx lo considera fundamento adecuado para mostrar la unilateralidad y las limitaciones del pensamiento de Hegel.[36]

Hay que observar en general que en los *Manuscritos económico-filosóficos* Marx no se dedica, como a veces se afirma, exclusivamente a una crítica de la *Fenomenología.* Lo que le importa es la crítica de la "ejecución de la dialéctica en la fenomenología y en la lógica"[37] y, aún más ampliamente, le importa la crítica de toda la filosofía de Hegel.[38]

[33] *Ibid.,* pág. 81.
[34] *Ibid.,* pág. 89.
[35] *Ibid.,* pág. 81.
[36] *Ibid.*
[37] *Ibid.,* pág. 73.
[38] Cfr. las palabras iniciales de toda la parte sobre Hegel: "Llegados a este punto, quizá sea el momento de dar algunas indica-

Empieza con una crítica de la *Fenomenología,* que es la verdadera cuna y el secreto de la filosofía hegeliana,[39] esto es, el secreto del sistema filosófico de Hegel; de eso pasa a la crítica de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* aunque no elabore la crítica de la *Lógica,* de la *filosofía de la naturaleza y* de la *Filosofía del Espíritu* tan detalladamente como la crítica de la *Fenomenología.*

Objetualidad y objetificación

En el comentario crítico al último capítulo de la *Fenomenología* estudia Marx la afirmación de Hegel de que la alienación de la autoconsciencia pone la coseidad.[40] En este contexto formula Marx su concepción de la objetualidad y del hombre como hombre objetivo.

---

ciones para entendimiento y justificación tanto de la dialéctica hegeliana en general, como de su ejecución en la *Fenomenología* y la *Lógica* en particular, y asimismo de las circunstancias del reciente movimiento crítico." *Ibid.,* pág. 73, pág. 76: "Un vistazo al sistema hegeliano. Hay que *empezar* por la *Fenomenología* de Hegel..." (cursiva mía, J. Z.).

Observemos aún que en el manuscrito original toda la parte sobre la filosofía hegeliana enlaza directamente como punto 6º con el capítulo que en la edición MEGA recibió de la redacción el título "Propiedad privada y comunismo" (Mega, Teil I, Band 3, págs. 111-126; cfr. K. Marx, *Zur Kritik der Nationalökonomie...* en la edición citada, págs. 124-140). Es verdad que —como se aprecia por el prólogo a los *Manuscritos económico-filosóficos* (MEGA, *ibid.*, pág. 34, *Zur Kritik der Nationalökonomie,* pág. 44)— Marx pensaba colocar, en la preparación definitiva del manuscrito para la imprenta, la crítica de la filosofía hegeliana al final, pero que no llegó a realizar esta última redacción. En la forma recibida el capítulo sobre Hegel está tan unido, por su contenido y por su expresión, al capítulo sobre "Propiedad privada y comunismo", tan escrito "de un tirón", que su separación y reordenación dificultan la comprensión y complican la interpretación a todo el que no perciba la unidad inmediata de ambos capítulos.

[39] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Dialektik,* pág. 76.

[40] *Ibid.,* pág. 83.

Marx recoge por de pronto los puntos esenciales de la crítica feuerbachiana de la concepción especulativa hegeliana de la objetualidad. Ya en el año de 1839, en el escrito *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* [Aportación a la crítica de la filosofía hegeliana], Feuerbach objeta que Hegel no conoce ninguna objetualidad real, sensible, extramental, sino que presupone, como lo muestra el primer capítulo de la *Fenomenología* al hablar de la certeza sensible, una concepción fichteanamente idealista del "objeto de la experiencia". Para Feuerbach, en cambio, la realidad extramental de las cosas de los sentidos es una "verdad sellada con nuestra sangre".[41]

Según Feuerbach y Marx todos los objetos naturales son seres naturales activos, objetivamente activos, y con eso también al mismo tiempo seres pasivos, porque están expuestos a la influencia objetiva de otros objetos naturales.

De acuerdo con Feuerbach escribe Marx:[42] "El sol es el objeto de la planta, un objeto que le es imprescindible, que le conforma la vida, del mismo modo que la planta es objeto del sol, como manifestación de la fuerza vivificadora del sol, de la fuerza esencial objetiva del sol... Un ser no objetual es un no-ser..."[43]

También el hombre es para Marx "en lo inmediato ser natural".[44] Eso no basta, ciertamente, para dar todo el concepto del hombre, pero es un elemento importante de la verdad del hombre. El hombre real corpóreo es un ser objetual que crea y pone objetos precisamente "porque él mismo es puesto por objetos, porque él es por sí mismo naturaleza".[45]

[41] L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, Berlín 1955, pág. 48.
[42] *Ibid.*, pág. 85.
[43] Cfr., L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentum*, pág. 54: "...un ser no objetual es un ser nulo."
[44] K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Dialektik*, pág. 85.
[45] *Ibid.*, pág. 84.

Para Feuerbach la objetificación humana religiosa, alienada, es un problema de primer orden. Cuando habla de otros varios tipos de relaciones objetivas, por ejemplo, de la interacción entre las cosas naturales extrahumanas, de las relaciones noéticas humanas con los objetos de los sentidos, etcétera, subraya las analogías, los rasgos comunes generales y esenciales de los varios tipos de relación objetual.[46] Aproxima sus rasgos característicos, aplica a la objetificación humana (reducida a la objetificación religiosa, alienada) lo mismo que en su opinión se puede decir de la objetualidad de la naturaleza extrahumana, y, a la inversa, aplica a los varios tipos de relación objetual algunos aspectos de lo que para él constituye la esencia de la objetificación religiosa.

Feuerbach supera la limitada concepción contemplativa de la objetualidad, por una parte, reconociendo importancia de primer orden a las relaciones emocionales de los individuos humanos entre ellos y con los objetos, y, por otra, introduciendo en el estudio de la relación humana con los objetos un elemento de relación práctica.[47] Pero en el análisis propiamente dicho hace abstracción de esos elementos de la relación práctica y estudia en lo esencial la relación objetual humana en su forma noética y emocional.

Feuerbach ve la fuente de la concepción idealista hegeliana de la objetualidad exclusivamente en la función —muy importante, por lo demás, históricamente—[48] de la filosofía

[46] Cfr. L. Feuerbach, págs. 39-40, *op. cit.*

[47] No sólo elementos de la práctico-moral (Kant), sino también elementos de la práctica del trabajo. Cfr. *ibid.*, pág. 39: La relación del objetivo, el objetivo como objeto de la actividad humana. *Ibid.*, pág. 269: "En resolución, las ocupaciones determinan el juicio, el modo de pensar, la mentalidad del hombre." Cfr. También Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, Berlín 1955, pág. 136. ("La cuestión del ser es precisamente una cuestión práctica.") Págs. 144 ss.

[48] Cfr. *ibid.*, pág. 96. Feuerbach ve el progreso histórico conseguido por la filosofía clásica alemana en el hecho de que Dios, que en la región no-filosófica está más allá del mundo y es no-objetual, en la filosofía especulativa se convierte en un ser de la razón.

especulativa como negación de la teología en el marco de la teología, en el intento de una racionalización y, por lo tanto, humanización de la teología en el marco de la alienación religiosa. En la medida en que deriva de la historia las principales concepciones de la filosofía especulativa, la historia se le reduce a una historia de la religión a una historia de la objetificación alienada del hombre en la religión y de la superación de la religión mediante el nacimiento del "hombre específico". Feuerbach no conoce más objetificación alienada que la religiosa y su modificación en parte crítica, pero esencialmente apologética, a saber, la autoobjetificación del Yo (la autoconciencia, el Espíritu) en la filosofía especulativa. El hombre "real" de Feuerbach es sin duda un hombre objetivo, porque sensible. Pero no es —como el hombre "real" de Marx— un ser que se objetifique por y a través del trabajo social. La cuestión de si la objetificación histórica político-económica conduce o no a la alienación, esto es, la cuestión de en qué circunstancias el mundo objetivo económico político[49] producido por el hombre tiene o no tiene una objetualidad alienada, no tiene importancia alguna para Feuerbach.

También para Marx la filosofía especulativa es una teoría construida en el terreno de la alienación, pero no sólo de la religiosa, sino también y ante todo en el de la alienación económico-social, expresión y momento de la objetificación humana y creación de la historia en las condiciones del "trabajo alienado". Desde el punto de vista marxiano la crítica de la concepción hegeliana de la objetualidad cobra finalmente una nueva dimensión por el hecho de que a) se explica la concepción hegeliana de la coseidad como expresión mistificada de la producción de una objetualidad real por la actividad humana económica y política, y b) se ilumina intensamente la identificación hegeliana de la acción objetiva sensible con la acción, la actividad, el poner cuyo

[49] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Dialektik*..., pág. 92.

sujeto es el pensamiento, la actividad "pura" en sí, el poner en sí, o sea, el poner cuyo "portador" es el pensamiento sustancializado, la Idea.

No hay duda de que en la crítica de la filosofía especulativa hegeliana Feuerbach ha llegado a precisiones muy fundamentales. Pero a pesar de eso la *Fenomenología,* por ejemplo, sigue siendo para su crítica una obra enigmática e incomprensible en su conjunto. Todo lo que Feuerbach es capaz de decir sobre la *Fenomenología* hegeliana está dicho en su comentario al primer capítulo, a propósito de la certeza sensible.

Marx estima y critica la *Fenomenología* de Hegel no sólo desde el punto de vista del problema de la superación de la alienación religiosa, sino también y ante todo teniendo en cuenta el problema de la superación de la alienación económica. Desde este punto de vista revela la dialéctica hegeliana su sentido oculto —el sentido que Feuerbach no ha percibido— y es posible ver los "momentos positivos de la dialéctica hegeliana"[50] no sólo en el hecho de que prepara la superación atea feuerbachiana de la religión, sino también en el hecho de que es una preparación de la teoría comunista marxiana del año 1844.

Lo que según Feuerbach distingue al hombre de los animales es la objetificación religiosa alienada y su superación, la consecución de una conciencia específica atea y, por lo tanto, de una vida específica. Marx piensa de otro modo: el hombre tiene, además de eso, la capacidad de una objetificación productivo-económica y política, que en ciertas condiciones es una objetificación alienada que produce un mundo objetual al que queda sometido el hombre. La alienación religiosa es sólo un momento derivado de esas básicas objetificación y alienación prácticas. El hombre produce de otro modo que el animal.[51]

[50] *Ibid.*, pág. 91.

[51] Cfr. las correspondientes interpretaciones de la diferencia entre hombre y animal por Feuerbach (*Das Wesen des Christentums,* págs.

Así, pues, en la concepción de la especificidad del ser natural *humano* Marx parte de Feuerbach, pero en los manuscritos de París lo rebasa ya en algunos momentos esenciales, los cuales se llevarán a una básica reorientación crítica respecto de Feuerbach en la más profunda clarificación ulterior que se expresa en las *Tesis sobre Feuerbach* y en *La ideología alemana.*

La Lógica *y la* Enciclopedia

El punto de partida también de su interpretación crítica de la *Lógica* y de la estructura de la *Enciclopedia* es para Marx su aducida crítica de la *Fenomenología* en los manuscritos parisienses. También en la *Lógica* y en la *Enciclopedia* se expresa, según Marx, el "acto de autoproducción del hombre", y precisamente en un plano de abstracción y formalización superior al de la *Fenomenología.*

La clave de la concepción crítica de *toda* la filosofía hegeliana es para Marx el análisis de la concepción hegeliana de la "negación de la negación". En el curso del análisis crítico la interpretación marxiana de esta básica concepción de Hegel se amplía por el hecho mismo de ir captando sus varios aspectos y fuentes.

a) *Inicialmente,* Marx piensa que la hegeliana negación de la negación revela su sentido oculto si se la entiende como "expresión abstracta, lógica, especulativa" del movimiento de la historia como alienación del trabajo hasta la superación de la alienación (esto es, hasta el comunismo en el sentido de la teoría comunista marxiana-feuerbachiana del año 1844).

b) Con el presupuesto de que la *Fenomenología* se entienda primariamente como teoría específica de la produc-

35-36, 40) y Marx (*Zur Kritik der Nationalökonomie,* pág. 104; *Kritik der Hegelschen Dialektik,* pág. 86, en MEGA, Teil 1, Band 3, págs. 88, 162).

ción del hombre comunista por su propio trabajo, por el movimiento que pasa por la alienación del trabajo y va hasta la superación del trabajo alienado por la vía de la apropiación de la consciencia específica comunista y de la esencia específica humana, Marx estima como un "error" de Hegel[52] el que la alienación y la superación de la alienación en la *Fenomenología* se reduzcan esencialmente a la alienación extrañadora del pensamiento y a la superación de la extrañadora alienación del pensamiento, con lo que para Hegel toda la alienación queda abolida con sólo que la entera objetualidad extramental se conciba como momento de la actividad autoproductora del "Espíritu". "La extrañación que, por lo tanto, constituye el interés propio de esa alienación y abolición de la misma es la contraposición de en sí y para sí, de conciencia y autoconciencia, de objeto y sujeto..."[53] Marx tropieza aquí, efectivamente, con otra fuente, no menos primaria, de la hegeliana negación de la negación, a saber, con su procedencia de la originaria unidad sintética kantiana de la apercepción, que Hegel concreta y logistiza en la negación de la negación (en la identidad de sujeto y objeto, en la identidad de los contrarios) como "principio de la especulación".

c) Probablemente Marx vuelve en este contexto al comienzo de su análisis crítico de la dialéctica hegeliana en los manuscritos de París y corrige y precisa lo que había escrito sobre Feuerbach. Al margen del manuscrito anota posteriormente: "Feuerbach entiende aún la negación de la negación, el concepto concreto, como el pensamiento que se rebasa a sí mismo en el pensamiento y que como tal pensamiento quiere ser inmediatamente intuición, naturaleza, realidad."[54] Con esta concepción de la hegeliana negación de la negación trabaja Marx en las partes posteriores de

[52] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Dialektik*, pág. 78.
[53] *Ibid.*, pág. 78.
[54] *Ibid.*, pág. 77.

los manuscritos de París, en su propio texto,[55] pero uniéndola con la interpretación de partida de la negación de la negación como "expresión abstracta, lógica, especulativa del movimiento de la historia".

La concepción logistizada, abstracta, reducida en lo esencial a movimiento dentro del pensamiento, del acto de autoproducción o autoobjetificación del hombre,[56] tal como la encuentra Marx en la *Fenomenología,* se abstrae y formaliza, en opinión de Marx, todavía más en la *Lógica* y en la *Enciclopedia,* y su forma alienada se desarrolla ulteriormente. ¿En qué sentido específico es la concepción hegeliana "abstracta", "formal" y "alienada" en la *Lógica* y en la *Enciclopedia,* según Marx?

Para el Marx de los manuscritos de París es abstracta toda concepción que, separada del hombre real y de su evolución histórica, se independiza respecto del hombre real, contexto en el cual hay que entender "hombre real" y "evolución histórica del hombre" en el sentido del comunismo marxiano-feuerbachiano del año 1844.

Desde este punto de vista, Marx ve en la filosofía de Hegel una abstracción de varios grados:

a) La "autoconciencia" en lugar del "hombre real":[57] primer grado de la abstracción hegeliana. En este sentido dice Marx que Hegel expone *abstractamente* la evolución histórica del hombre real como desarrollo de la conciencia y la autoconciencia. La negación de la negación como estructura del desarrollo del hombre real (según la teoría del comunismo marxiano de 1844) es concebida por Hegel "abstractamente" (en este primer grado de abstracción) como estructura de la autoproducción histórica de la autoconciencia filosóficamente verdadera (el saber absoluto).

b) Grado superior de la abstracción: fijación de la negatividad como actividad autónoma cuyo "contenido" son

[55] *Ibid.,* págs. 89, 91.
[56] *Ibid.,* pág. 93.
[57] *Ibid.,* págs. 83 *passim.*

exclusivamente categorías lógicas. Esta unidad-identidad procesual de contenido y forma es el "concepto" hegeliano como 'forma absoluta de la vida del Espíritu". La idea es entonces un "concepto que se realiza a sí mismo": "la actividad material, viva, con sentido, concreta, de la autoobjetificación [o sea, la producción del hombre por su propio trabajo, J. Z.] se convierte así en su mera abstracción, en absoluta negatividad, una abstracción que se fija de nuevo como tal y es pensada como actividad independiente, como la actividad en sí. Como esta llamada negatividad no es más que la forma abstracta, sin contenido, de aquel acto real vivo, su contenido no puede ser tampoco más que un contenido formal, obtenido mediante la abstracción de todo contenido. Son, por lo tanto, las formas de abstracción generales, abstractas, pertenecientes a todo contenido y por eso también indiferentes a todo contenido, y válidas por la misma razón para todo contenido, formas de pensamiento, categorías lógicas arrancadas del espíritu real y de la naturaleza real".[58]

Esquemáticamente esta abstracción escalonada se puede expresar del modo siguiente: La historia práctica del hombre real se entiende abstractamente como movimiento de la autoconciencia; el movimiento de la autoconciencia como movimiento del pensamiento: el movimiento del pensamiento como movimiento de las categorías lógicas, cuya forma "absoluta" de movimiento y de existencia es la "negatividad".

O bien, dicho con ayuda del concepto de teoría alienada: la *Lógica* y la *Enciclopedia* son una ulterior abstracción alienadora (esto es, una ulterior separación de la base originaria del "hombre real" y de su desarrollo histórico) de la teoría alienada, expresa en la *Fenomenología,* de la autoproducción histórica del hombre, con lo cual la filosofía hegeliana como un todo se presenta al final como una variante de la concepción teológica del hombre y del mundo

[58] *Ibid.*, págs. 93-94.

Aquello que no tiene sentido más que como momento y aspecto de la vida del hombre sobre la base de la naturaleza, que no es sino un producto del hombre real, se separa en la concepción presa en el círculo de la alienación y se independiza frente a la vida del hombre real; el hombre se entiende entonces como dependiente de su producto. En este sentido es para Marx la filosofía hegeliana expresión filosófico-especulativa de "la alienación general del ser humano" [59] y también —como momento de toda la alienación práctica de la vida— de la alienación del pensamiento humano. Por lo que hace, particularmente, a la concepción de las categorías lógicas, el hecho de que la filosofía hegeliana sea una filosofía del trabajo humano alienado se expresa en la circunstancia de que se reconoce a las categorías lógicas cierta autonomía respecto de la naturaleza y de la historia del hombre, con lo que en este sentido quedan fijados, pero al mismo tiempo, y también en cierto sentido, por ejemplo, frente a la concepción kantiana de las categorías, pierden su carácter fijo, se representan como momentos del movimiento, se hacen, pues, móviles recíprocamente y frente a la historia humana idealísticamente entendida. Su contexto total se representa como movimiento necesario (automovimiento, autodistinción), cuya estructura fundamental, cuya forma de movimiento "absoluta" es la "negación de la negación", la negación "absoluta". La forma en que Hegel libera las categorías lógicas de su fijación y las levanta a totalidad no es, según Marx, arbitraria, no es el resultado de una imaginación teorética casual, sino que se basa en la estructura de la historia humana acaecida hasta ahora, la historia del desarrollo de la conciencia humana y particularmente, del desarrollo de la filosofía. La función particular de la autoconciencia y de la filosofía resulta para Hegel del hecho de que para él la totalidad del desarrollo acaecido

[59] *Ibid.*, pág. 94.

de la humanidad no es más que un medio de la autorrealización del sujeto absoluto, de la idea divino-humana.

Según esto también la "negación de la negación", la "negatividad", la "abolición" se presenta según Marx en la filosofía hegeliana en un doble nivel de abstracción: por una parte como especie de la vida apariencial del Espíritu, como "negación de la negación" en el tiempo; por otra parte —y en un plano de abstracción más alto— como forma de movimiento de las categorías lógicas, o sea, como estructura procesual general (método) de autoproducción de la Idea absoluta en su elemento lógico más propio. Ésta es la forma de una especie supratemporal, extratemporal de historicidad, que según Hegel es la más originaria; la Idea como sujeto absoluto utiliza el tiempo como medio transitorio de su autorrealización.

Marx ve en la abstracción alienadora gradual al mismo tiempo la fuente del formalismo hegeliano, el cual es, ciertamente, un formalismo de otro tipo que el matemático, tal como se presenta, por ejemplo, en la *mathesis universalis* de Leibniz.

Para terminar querría considerar dos cuestiones cuya respuesta no puedo sino esbozar esquemáticamente:

(a) ¿Sigue Marx, tras las *Tesis sobre Feuerbach* de *La Ideología alemana,* con la misma estimación crítica de la filosofía hegeliana que ha expresado en los *Manuscritos económico-filosóficos*?

(b) Y también: ¿Se pueden sostener todavía hoy la crítica y la interpretación marxianas de Hegel en los manuscritos de París, cuando ya disponemos no sólo de la perspectiva del posterior desarrollo filosófico, del trabajo teórico de las varias generaciones que nos han instruido desde entonces, sino también de los manuscritos hegelianos anteriores a la *Fenomenología* y que Marx no conoció?

Ad (a). Por lo que hace al desarrollo de la relación crítica de Marx con Hegel me parece decisivo en *La ideo-*

logía alemana que Marx elimine de su teoría del comunismo elementos escatológicos e "ideológicos"[60] de procedencia feuerbachiana, como ocurre sobre todo con la concepción del "hombre específico" como objetivo final de la historia. Desde el punto de vista de *La ideología alemana* el comunismo no se concibe ya como definitiva "solución del enigma de la historia",[61] como realización del "hombre específico", sino que esta concepción se critica por el contrario en la forma degradada que presenta en las teorías de los "socialistas verdaderos" y otras. Marx se distancia de la opinión de los socialistas "verdaderos", de su "fe imperturbada" —según palabras de Marx—[62] "en los resultados de la filosofía alemana tal como se depositan en Feuerbach, a saber, que el hombre, el "*puro* hombre *verdadero*", es la meta final de la historia, que el ser humano es la medida de todas las cosas". También se distancia de su concepción de que "incluso el dinero, el trabajo asalariado, etcétera, son alienaciones del ser humano, que el socialismo alemán es la realización de la filosofía alemana y la verdad teórica del socialismo y el comunismo extranjeros". Al mismo tiempo que concreta su concepción de la alienación y del trabajo alienado, las libera de elementos escatológicos e "ideológicos" y profundiza su análisis de la sociedad burguesa, Marx deja de estimar la *Fenomenología* hegeliana como forma teórica mitificada del comunismo. Rectifica su anterior opinión de que la antropología de Feuerbach es el fundamento filosófico del comunismo y se separa también de su juicio anterior de que Hegel entiende "la esencia del trabajo" y la "autoproducción del hombre por el trabajo". Toma una actitud negativa ahora respecto de la idea de "autoproducción de la especie"[63] y la llama misterio especulativo idea-

[60] "Ideológicamente" en el sentido de la concepción marxiana expuesta en *La ideología alemana*. MEW, vol. 3, pág. 539, o MEGA, Teil 1, Band 5, págs. 565, 578.

[61] Cfr. *ibid.*, pág. 475.

[62] Cfr. *ibid.*, pág. 475.

[63] *Ibid.*, pág. 18.

lista. Como lema de la concepción en su opinión desmitificadora de la realidad formula ahora en la tercera tesis sobre Feuerbach el filosofema fundamental: "La coincidencia de la trasformación de las circunstancias y de la actividad humana, o autotransformación, no se puede captar y entender racionalmente más que como práctica revolucionaria."[63a]

Marx ve la esencia y la grandeza de la filosofía hegeliana, en la época de *La ideología alemana,* en el hecho de que esa filosofía ha elaborado una teoría mistificada de la unidad histórico-práctica del hombre y de la objetualidad natural-histórica,[64] una teoría que creó los presupuestos para la superación de la filosofía especulativa y de toda filosofía "ideológica", incluido el materialismo "abstracto", desde el punto de vista del "materialismo práctico", de la "conceptuación de la práctica".

La interpretación de Hegel por Marx en los manuscritos de París contiene realmente en el punto decisivo al respecto unas afirmaciones contradictorias:

a) Hegel concibe el hombre ("hombre específico") como resultado de su propio trabajo, concibe la autoproducción del hombre por su propio trabajo.

b) Hegel conoce sólo un trabajo intelectual abstracto.

Dicho más exactamente, el tenor de la primera afirmación debería ser tal vez el siguiente: Hegel entiende la autoconciencia filosófica —en este sentido, el *hombre específico*— como producto de su propia actividad. El uso de "hombre" en lugar de "autoconciencia", corriente entre los jóvenes hegelianos, tiene cierta justificación en su concepto del "hombre real" como "hombre específico", en el sentido feuerbachiano que contiene un elemento escatológico, teleológico. En el comunismo marxiano-feuerbachiano de 1844 la

[63a] K. Marx, *Thesen über Feuerbach,* pág. 534. Cfr. *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie,* Berlín 1953, pág. 394.

[64] Cfr. *ibid.,* págs. 82-85. Sobre la interpretación de la *Fenomenología* en *La ideología alemana,* cfr. *ibid.,* págs. 137, 176.

historia es análoga a la autoproducción de la autoconciencia filosófica en la *Fenomenología* de Hegel. En la concepción del hombre real expresa en *La ideología alemana* esa analogía y la justificación de aducirla experimentan ya una debilitación esencial. Se desplaza el acento en la interpretación de la *Fenomenología* y de toda la filosofía hegeliana: Hegel es ahora grande porque ha entendido todo el ser como producción, como historicidad, y porque con eso, en particular, ha creado también algunos presupuestos teóricos con los que ha podido enlazar críticamente el "nuevo materialismo" de Marx. Pero como, en última instancia, Hegel no conoce más que el trabajo del Espíritu, *no* entiende la esencia del trabajo y de la práctica como camino de la emancipación humana. En este sentido observa Marx en *La ideología alemana,* al comentar la tarea de la teoría comunista, que es comprender a los hombres reales en su actividad real: "Como es natural, el comportamiento empírico, material, de estos hombres no se puede ni siquiera entender con el instrumental teórico heredado de Hegel."[65]

Ad (b). Desde un punto de vista que contempla en el movimiento comunista revolucionario una forma necesaria de la emancipación humana en la presente época histórica, y en el trabajo teórico de Marx la base teórica de su fase inicial, la crítica marxiana de Hegel en los manuscritos de París, pese a su profundidad y a su alcance, resulta unilateral y sin trabajar particularmente en dos aspectos, o sólo trabajada conativamente:

1. Marx juzga la "negatividad absoluta" de Hegel principalmente como una logistización de algunas formas de movimiento de la historia universal. El origen de esta concepción de Hegel en la síntesis kantiana originaria de la apercepción queda desdibujado. La crítica marxiana de Hegel no expresa suficientemente que una intención principal del filósofo era conseguir, sobre la base del trascenden-

[65] *Ibid.*, pág. 217.

talismo kantiano, una teoría filosófica consecuente sobre la posibilidad de toda experiencia y, al mismo tiempo, crear una filosofía de la libertad más consecuente que las de Kant mismo, Fichte y Schelling. Al igual que Fichte, Hegel parte de Kant en los conceptos de objetualidad y experiencia, particularmente de la "deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento", según la cual la objetualidad se entiende ante todo como producción de la acción del yo.[66] De eso parten los idealistas después de Kant, trasformando y desarrollando las concepciones de Kant mismo sobre lo que es esa "acción del yo". Así se esfuerzan por elaborar una nueva teoría protofilosófica del ser, de la experiencia y de la verdad. Si se toma en cuenta esta problemática de la deducción kantiana de los conceptos puros del entendimiento, radicalizada por Fichte, como fuente de la dialéctica hegeliana, no aparece ya como un mero "error"[67] el que Hegel reduzca toda objetualidad sensible a contenidos de la autoconciencia; se podría seguir la lógica inmanente del desarrollo de Kant a Fichte y su camino correspondiente y se podría descubrir así, en mi opinión, un importante aspecto del "secreto" de la dialéctica hegeliana.

2. También queda oscuro —aunque en las posteriores obras económicas y de otro tipo de Marx hay implícito material abundante para aclarar la cuestión— en la crítica marxiana de Hegel, y sólo apuntado incoativamente, que y cómo la concepción hegeliana de la negatividad dialéctica tiene una de sus fuentes en el intento de resolver la cuestión de cómo la vida deviene autoconciente de las individualidades humanas.

Lo que en la obra de Hegel es peculiar y se tiene que tratar críticamente es precisamente su intento de dar una explicación sintética de toda la realidad histórico-universal, natural y personal intrahumana por medio de la concepción de la negatividad dialéctica.

[66] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1944, págs. 137, 155 ss.

[67] K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Dialektik*, pág. 78.

2

La Sagrada Familia

Mientras que los *Manuscritos económico-filosóficos,* en su estimación de la *Fenomenología* de Hegel, empiezan por estimar positiva y explícitamente la aportación teórica apreciable de la obra principal del Hegel del período de Jena y luego formulan las objeciones y analizan los "errores", *La Sagrada Familia* pone en primer plano la crítica negativa. Eso depende evidentemente de la tendencia general de la obra, que es la crítica de la filosofía baueriana de la autoconciencia crítica. Como se desprende del prólogo, Marx y Engels polemizan contra Bruno Bauer convencidos de que el "humanismo real" no tiene en Alemania enemigo más peligroso que el idealismo especulativo, el cual pone en el lugar del hombre real individual la "la autoconciencia" o el "Espíritu". Los autores de *La Sagrada Familia* perciben en el punto de vista filosófico de Bauer una caricatura de la filosofía alemana, particularmente de la filosofía especulativa hegeliana. Ven el sentido de su polémica en el desenmascaramiento de las ilusiones de la filosofía especulativa y del "sin sentido de la especulación alemana" ante un público amplio.[1]

[1] Cfr. K. Marx, F. Engels, *Die heilige Familie, oder Kritik der kristischen Kritik,* MEW, vol. 2, Berlín 1957, pág. 7.

La única exposición conexa en que Marx cita explícitamente la *Fenomenología* hegeliana en *La Sagrada Familia*[2] critica ante todo la reducción fichteana de toda objetualidad a la forma de la autoconciencia. Como en la *Fenomenología* Hegel pone la *autoconciencia* en el lugar del *hombre,* las diversas formas de realidad humano-social se le aparecen sólo como formas y configuraciones determinadas de la autoconciencia. "En la *Fenomenología* de Hegel quedan en pie los fundamentos materiales, sensibles, objetivos de las varias configuraciones alienadas de la autoconciencia humana, y toda la acción destructiva tiene como resultado la filosofía más conservadora, porque parece haber superado el mundo objetivo, el mundo sensible real en cuanto que lo ha trasformado en una "cosa del pensamiento", en una mera determinación de la autoconciencia... Además se le presenta [a Hegel, J. Z.] necesariamente como límite todo lo que revela la limitación de la autoconciencia general, toda la sensibilidad, realidad, individualidad del hombre y de su mundo. La entera *Fenomenología* quiere demostrar que la autoconciencia es la realidad única y total."[3] La teoría de la liberación del hombre basada en ese punto de vista filosófico no puede, pues ser más que la teoría de una libertad ilusoria. "Hegel hace al hombre hombre de la autoconciencia, en vez de hacer de la autoconsciencia la autoconsciencia del hombre, del hombre real, que vive, por lo tanto, en un mundo real objetivo y está condicionado por él. Pone el mundo cabeza abajo y por eso puede resolver en la cabeza todas las barreras, con lo que esas barreras siguen en pie, naturalmente, para la mala sensibilidad, para el hombre real."[4] La teoría de la liberación tiene que liberarse de las ilusiones especulativas y comprender que "hay un mundo en el cual se diferencian la conciencia y la autoconcienciencia, en vez de hacer de la autoconciencia la autoconcien-

[2] *Ibid.*, págs. 203-204.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, pág. 204.

pere sólo en el pensamiento, esto es, aunque yo modifique mi propia conciencia subjetiva, si no cambio la realidad objetiva de un modo realmente objetivo, o sea si no modifico mi propia realidad objetiva, la mía y la de los demás. Por eso la identidad especulativa mística se repite en la crítica como esa misma identidad mística de práctica teoría."[5]

Se añade a eso ahora la estimación positiva de la *Fenomenología* en forma general y abreviada, distinguiéndose entre el valor científico de la filosofía especulativa original de Hegel y el de sú caricatura por los jóvenes hegelianos: "Se entiende, por último, por sí mismo que mientras la *Fenomenología* hegeliana, pese a su pecado original especulativo, da en muchos puntos los elementos de una caracterización real de las relaciones humanas, el señor Bruno Bauer y sus congéneres ofrecen sólo una caricatura huera de la misma..."[6]

Con un espíritu análogo se expresa también Marx en otros lugares de *La Sagrada Familia,* subrayando el desenmascaramiento crítico de las mistificaciones idealistas de la filosofía hegeliana. La *Fenomenología* de Hegel da una "teoría especulativa de la Creación".[7] La concepción hegeliana de la historia no es "más que... la expresión especulativa del dogma cristiano-germánico de la contraposición entre el espíritu y la materia. Dios y el mundo". "La concepción hegeliana de la historia presupone un Espíritu *abstracto* o *absoluto* que se desarrolla de tal modo que la humanidad no es sino una masa que lo sostiene conciente o inconcientemente. Hegel hace que dentro de la historia *empírica,* exotérica, discurra una historia *especulativa,* esotérica. La historia de la humanidad se trasforma en la historia del Espíritu abstracto de la humanidad, situado por lo tanto en posición *trascendente* respecto del hombre real."[8]

[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, pág. 205.
[7] *Ibid.*, pág. 149.
[8] *Ibid.*, págs. 89-90.

Parece como si la crítica de Marx a Hegel en *La Sagrada Familia,* por celo polémico contra la filosofía antifeuerbachiana de Bauer de la "autoconsciencia crítica", coincidiera ampliamente con la crítica de Feuerbach a la especulación hegeliana y no se diferenciara de las unilateralidades y limitaciones de Feuerbach en la misma medida en que lo había hecho ya Marx en los manuscritos de París.[9] feuerbachiana de Bauel de la "autoconciencia crítica", coinsumado y criticado a Hegel desde el punto de vista de Hegel, disolviendo el Espíritu absoluto metafísico en "el hombre real sobre la base de la naturaleza". Feuerbach consumó la crítica de la religión esbozando al mismo tiempo las grandes líneas maestras generales de la crítica de la especulación hegeliana y, por lo tanto, de toda "metafísica".[10]

También la exposición del secreto de la construcción especulativa hegeliana con el ejemplo de las manzanas, peras, almendras y "el fruto"[11] se queda dentro de los límites de lo que había dicho ya Feuerbach contra Hegel. Los intereses retórico-periodísticos de la polémica arrebatan al análisis teórico las diferenciaciones más finas y llevan a formulaciones globales categóricas en los puntos en que el análisis de Marx había conseguido antes un punto de vista más profundo y diferenciado.

Por otra parte, *La Sagrada Familia* tiene mucha importancia en el desarrollo de la relación crítica de Marx con Hegel porque subraya muy intensamente, acaso con más energía que todos los demás escritos juveniles de Marx, la necesidad de romper con el principio idealista trascendental de la identidad de sujeto y objeto, pensamiento y ser, ya se

[9] Cfr. *ibid.*, pág. 149, donde Marx, por medio de una alusión a la feuerbachiana *Filosofía del futuro* y mostrándose de acuerdo con ella, argumenta feuerbachianamente precisamente en el punto en que en los manuscritos de París separaban su posición de la de Feuerbach.

[10] Cfr. *ibid.*, pág. 147.

[11] Cfr. *ibid.*, págs. 59 ss.

interprete ese principio objetivamente, subjetivamente, hegelianamente o bien en la forma idealista fichteana.[12]

La coincidencia en contenido y expresión permite suponer que el fragmento marxiano sobre la estructura de la *Fenomenología* hegeliana inscrito en la página 16 de la misma libreta de apuntes,[13] que en las páginas 51-52 contiene las *Tesis sobre Feuerbach*,[13a] procede de la misma época de *La Sagrada Familia*. Ese fragmento exige en particular —de acuerdo con la crítica a Bauer en *La Sagrada Familia*— la distinción entre la actividad crítica intelectual identificada por Hegel y la acción objetual real, la práctica, la actividad real.

En *La Sagrada Familia* se formula por vez primera la comprensión histórico-filosófica de la valoración crítica global de la filosofía hegeliana que luego se elaboraría en

[12] Pero hay que observar que ya en su tesis doctoral Marx se había distanciado del hegeliano "principio de la especulación". Cfr. las objeciones de Marx a la estimación de Epicuro por Hegel, MEGA, Teil 1, Band 1, pág. 9.

[13] "Construcción hegeliana de la Fenomenología, 1. Autoconciencia en vez de hombre. Sujeto-objeto. 2. Las diferencias entre las cosas, sin importancia, porque se entiende como esencial la autodistinción, la sustancia como autodistinción, el distinguir, la actividad del entendimiento. Por eso, dentro de la especulación, Hegel dio distinciones reales, que afectan a la cosa. 3. Superación de la alienación identificada con superación de la objetualidad (aspecto principalmente desarrollado por Feuerbach). 4. Tu abolición del objeto representado como objeto de la conciencia identificada con la abolición objetual real, con la acción sensible diferenciada, la práctica y la actividad real. (Por desarrollar.)" (Marx sobre su relación con Feuerbach y Hegel, en MEW, vol. 3, Berlín 1958, pág. 536.)

[13a] La concordancia clara se puede probar, por ejemplo, con los dos pasos siguientes: K. Marx, F. Engels, *Die heilige Familie*, pág. 87: "Pero la crítica absoluta ha aprendido al menos de la *Fenomenología* de Hegel el arte de trasformar cadenas reales, objetivas, existentes fuera de mí en cadenas puramente ideales, meramente subjetivas, sólo existentes en mí, por lo tanto a trasformar todas las luchas externas, sensibles, en puras luchas intelectuales."

Ibid., pág. 63: "Pero luego Hegel da muy a menudo dentro de la exposición *especulativa* una exposición *real*, que aferra la cosa misma."

La ideología alemana y resultará fecunda en las posteriores fases del desarrollo de Marx, porque altera la valoración esencial de Feuerbach y, consiguientemente, la valoración de la crítica de Feuerbach a Hegel. "En Hegel", escribe Marx, "hay tres elementos: la sustancia spinoziana, la autoconciencia fichteana, y la unidad hegeliana, necesaria y contradictoria, de ambas, que es el Espíritu absoluto. El primer elemento es la naturaleza metafísicamente disfrazada en su separación del hombre; el segundo es el espíritu metafísicamente disfrazado en su separación de la naturaleza; el tercero es la unidad metafísicamente disfrazada de ambos, el hombre real y la especie humana real."[14]

La ideología alemana[15] se remite también a ese diagnóstico histórico-filosófico. Pero ¿en qué sentido representa a pesar de eso el manuscrito de *La ideología alemana* una nueva fase de la crítica de Hegel por Marx?

[14] K. Marx, F. Engels, *Die heilige Familie*, pág. 147.
[15] Cfr. K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, pág. 82. Más sobre esto *infra*, págs. 243 ss.

3

La ideología alemana

Al estudiar si *La ideología alemana* representa una nueva etapa en la crítica marxiana de *Hegel,* y en qué, llegamos a algunas problemáticas que hemos esbozado ya provisionalmente al final de la interpretación de los manuscritos de París.[1]

Marx elabora (junto con Engels) un concepto crítico generalizador de "ideología" y de concepción "ideológica" de la realidad,[2] un concepto de dimensión protofilosófica capaz de distinguir la teoría revolucionaria de Marx (y de Engels) no sólo de las concepciones idealistas de Hegel y de los jóvenes hegelianos sino también y a la vez del abstracto materialismo científico-natural y de la antropología antihegeliana de Feuerbach. Al mismo tiempo, la concepción marxiana del "final de la filosofía" se diferencia enérgicamente de la concepción feuerbachiana expresa en las *Tesis provisionales* y en los *Principios de la filosofía del futuro.*

Cambia la concepción del *método crítico* y se abandonan los restos de elementos de concepción teológico-escatológica del comunismo, de la historia del ser humano y de la realidad.

Así se llega a una alteración de la valoración o a un desplazamiento de acentos en la estimación de algunas ideas

[1] Cfr. *supra,* págs. 206 ss.

[2] K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* MEW, vol. 3, Berlín 1958, págs. 31-32, 34, etcétera.

hegelianas, sobre todo por lo que hace a la idea de "autoproducción por el propio trabajo" y a la problemática de la alienación y de la superación de la alienación.

Antes de dedicarnos detalladamente a los varios problemas esbozados hemos de tener en cuenta que el manuscrito de *La ideología alemana* no habla de una manera conexa de la *Fenomenología* más que una vez, en la polémica con Stirner, intentando probar que la concepción de Stirner, pese a su chillona pretensión de originalidad absoluta, desciende de la "vieja" filosofía de Hegel. "En la *Fenomenología*" dice el manuscrito de *La ideologa alemana,* "en la Biblia hegeliana, en el «Libro», y los individuos se trasforman por de pronto en «la conciencia» y el mundo en «el objeto», con lo que la multiplicidad de la vida y de la historia se reduce a un vario comportamiento de «la conciencia» respecto del «objeto». Este cambiante comportamiento se reduce a su vez a tres relaciones cardinales: 1) relaciones de la consciencia con el objeto como objeto de la verdad o como verdad en cuanto mero objeto (por ejemplo, conciencia sensible, religión natural, filosofía jónica, catolicismo, estado autoritario, etcétera); 2) relación de la conciencia como verdad con el objeto entendimiento, religión espiritual, protestantismo, revolución francesa); 3) verdadero comportamiento de la conciencia respecto de la verdad como objeto, o respecto del objeto como verdad (pensamiento lógico, filosofía especulativa, el Espíritu para sí mismo)".[3] Marx no encuentra ya en la *Fenomenología* la captación del proceso de autoproducción del hombre por el trabajo, y valora la aportación positiva de la filosofía hegeliana de un modo más comedido: "Si se hace, como Hegel, una tal construcción por vez primera para toda la historia y el mundo presente en toda su extensión, eso no es posible sin un amplio conocimiento positivo, sin entrar al menos parcialmente en la historia empírica, sin una gran

[3] *Ibid.*, págs. 137-138.

energía y profundidad en la mirada. En cambio, si uno se contenta con explotar para sus propios fines una construcción recibida y trasformarla consecuentemente... para eso no hace falta ningún conocimiento de la historia."[4]

Pero por el mismo hecho de probar el carácter derivativo y la dependencia en que todos los ideólogos neohegelianos criticados se encuentran respecto de la filosofía de Hegel, todo el manuscrito de *La ideología alemana* manifiesta implícitamente, por así decirlo, un reconocimiento de la genialidad de la obra intelectual del filósofo. También desde el punto de vista de *La ideología alemana* sigue valiendo lo que dijeron los manuscritos de París, a saber, que para clarificar el "método de la crítica" de la naciente teoría revolucionaria comunista era necesario enfrentarse con la dialéctica hegeliana. Lo nuevo es que tras declarar que también Feuerbach es un pensador perteneciente a "la ideología alemana", ya no es posible basarse en el trabajo crítico realizado por Feuerbach, sin más que corregir y completar sus resultados: así se yergue abiertamente ante los teóricos del naciente movimiento proletario revolucionario la tarea de una discusión crítica autónoma de Hegel desde las posiciones del materialismo histórico-dialéctico. Esta tarea no se va a resolver, sin embargo, mediante la redacción de una obra histórico-filosófica sobre la filosofía de Hegel sino mediante la ulterior clarificación —teórica y práctica— del *método de la crítica revolucionaria* y su aplicación por los teóricos y los organizadores del naciente movimiento comunista revolucionario.

Eliminación de los elementos teológico-escatológicos del método de la crítica

En septiembre de 1843 Marx formula en la carta a Ruge que luego se publica en el nº 1 de los *Anales franco-*

[4] *Ibid.*, págs. 159-160.

alemanes (en febrero de 1844) la concepción que entonces tiene del método crítico, concepción por la que se ve que ha rebasado ya el punto de partida y el horizonte de la crítica feuerbachiana.[5]

No nos proponemos estudiar aquí la diferencia entre la concepción marxiana y la feuerbachiana de la crítica en el período de entusiasmo de Marx por Feuerbach. En el centro de nuestra atención situaremos la cuestión de si y en qué medida se ha modificado aquí la propia concepción marxiana de la crítica, a qué nuevos resultados llega en este punto *La ideología alemana.*

En la carta que abre los *Anales franco-alemanes,* Marx formula el programa y la necesidad de una "crítica sin consideraciones de todo lo existente"[6] y esboza las líneas generales del método de esa crítica. No se trata de anticipar dogmáticamente el nuevo mundo, construyendo a partir de una "ciencia absoluta" ya lista. Marx quiere "encontrar el mundo nuevo partiendo de la crítica del viejo". Es necesario empezar con la crítica de la religión y de la política, unir la crítica teórica con las luchas políticas e identificarla con ellas.[7] Los nuevos principios tienen que derivar necesariamente el mundo de los mismos principios de éste. Hay que mostrar al mundo para qué está luchando realmente, y esta conciencia es algo que el mundo *se tiene* que asimilar aunque no quiera. "La reforma de la conciencia consiste en hacer que el mundo interiorice, se dé cuenta de su conciencia, en despertar al mundo del sueño en que está

[5] Él mismo escribe al respecto en su carta privada a Ruge del 13-III-1843 (MEGA, Teil 1, Band 2, pág. 308):

"Los aforismos de Feuerbach no me satisfacen por el hecho de que apuntan demasiado a la naturaleza y demasiado poco a la política. Pero ésta es la única alianza por la cual la filosofía actual puede devenir una verdad. Pero probablemente ocurrirá como en el siglo XVI, cuando al lado de los entusiastas de la naturaleza hubo la serie de entusiastas del estado."

[6] K. Marx, Cartas de los *Anales franco-alemanes,* en K. Marx, F. Engels, MEW, vol. 1, Berlín 1956, pág. 344.

[7] *Ibid.,* pág. 345.

sobre sí mismo, en *explicarle* sus propios actos. Toda nuestra finalidad tiene que consistir exclusivamente, como ocurre en la crítica feuerbachiana de la religión, en llevar a la forma humana autoconciente las cuestiones religiosas y políticas. Nuestro lema tiene, pues, que ser: reforma de la conciencia no por dogmas, sino por el análisis de la conciencia mística, oscura a sí misma, ya aparezca religiosamente, ya políticamente. Entonces se verá que el mundo posee desde hace mucho tiempo el sueño de una cosa de las que basta con tener conciencia para poseerla realmente. Se verá entonces que no se trata de un gran trazo entre el pasado y el presente, sino de la *consumación* de las ideas del pasado. Finalmente se mostrará que la humanidad no empieza ningún trabajo nuevo, sino que realiza con conciencia su viejo trabajo."[8]

Es importante para el método de la crítica la convicción entonces profesada por Marx de que la razón ha existido siempre, "aunque no siempre en forma razonable. El crítico puede, pues, enlazar con toda forma de conciencia teórica y práctica y desarrollar desde las formas *propias* de la realidad existente la verdadera realidad como su deber-ser y su finalidad última".[9]

En este sentido da Marx a los *Anales franco-alemanes* como lazo de unión la tarea de ser portavoz de la "filosofía crítica", la tarea de aspirar a que la época contemporánea se clarifique sus propias luchas y sus propios deseos.[10]

¿Qué presupuestos filosóficos contiene esa concepción marxiana de la crítica y de la "filosofía crítica" del año 1843?

[8] *Ibid.*, pág. 346.
[9] *Ibid.*, pág. 345.
[10] *Ibid.*, pág. 346: "Podemos, pues, resumir en una palabra la tendencia de nuestra publicación: autocomprensión (filosofía crítica) de la época acerca de sus luchas y sus deseos... Se trata de una confesión, y nada más. Para que se le perdonen sus pecados, la humanidad no necesita sino decir los que son."

Los mismos formulados explícitamente en el comentario crítico manuscrito a la *Filosofía del derecho* hegeliana del año 1843, en redacción casi completa.

La crítica de la religión —o sea, la crítica feuerbachiana antropológica de la religión y de la filosofía especulativa como teología racionalizada— es para Marx en el período de los *Anales franco-alemanes* "el presupuesto de toda crítica".[11] El concepto de crítica y de "filosofía crítica" presupone en este período el acuerdo con la teoría feuerbachiana de la alienación, ampliada al terreno de la política, de la "society". El fundamento de la crítica de la religión es el conocimiento de que el hombre, el ser humano y su alienación son el secreto o misterio de la religión. Una vez puesta de manifiesto la autoalienación religiosa del hombre, es tarea de la filosofía "desenmascarar también la autoalienación en sus configuraciones no sagradas".[12] "La crítica del cielo se trasforma con eso en crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en *crítica del derecho, la crítica de la teología* en *crítica de la política*... Ser radical es coger la cosa por la raíz. Mas para el hombre la raíz es el hombre mismo... La crítica de la religión termina con la enseñanza de que *el hombre es el ser supremo para el hombre,* o sea, con el *imperativo categórico de rechazar todas las relaciones* en las que el hombre es un ser humillado, sometido, abandonado, despreciable..."[13]

Llegamos de la filosofía especulativa hegeliana a la "filosofía crítica" cuando penetramos las mistificaciones que estriban en la inversión de sujeto y objeto, o de sujeto y predicado.[14]

[11] K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* MEW, vol. I, pág. 378.

[12] *Ibid.*, pág. 379.

[13] *Ibid.*, pág. 385.

[14] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Staatsrechtes,* págs. 209, 215, 224, 240-241, 249, 286, 305, 321, 325, 331. Cfr. L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie,* Berlín 1955, págs. 53, 70. Idem, *Das Wesen des Cristentums,* Berlín 1956, págs. 61, 76, 118.

El principio de la "crítica verdadera" es ya aquí para Marx la comprensión y explicación de la génesis del objeto en su necesidad y especificidad. "Así la verdadera crítica filosófica de la actual constitución del estado no se limita a mostrar las contradicciones como existentes, sino que las explica, conceptúa su génesis, su necesidad. Las comprende en su significación peculiar. Pero esta conceptuación no consiste, como cree Hegel, en reconocer en todas partes las determinaciones del concepto lógico, sino en captar la lógica peculiar del objeto peculiar."[14a] Con eso queda enunciada la exigencia de que la crítica tenga un carácter concreto e histórico, exigencia que Marx mantiene en todas las fases de su desarrollo intelectual. ¿En qué consiste la diferencia en cuanto a la concepción del carácter concreto e histórico de la crítica entre los *Anales franco-alemanes*, los *Manuscritos económico-filosóficos* y *La ideología alemana*?

En el período de los *Anales franco-alemanes* el concepto crítico central es la autoalienación *política* del hombre,[15] en los manuscritos de París lo es la autoalienación *económica* ("alienación del trabajo"). En *La ideología alemana* a) el concepto de "autoalienación del hombre deja de ser la concepción crítica central. Para captar teóricamente las formas de la práctica humana y la relación de los hombres activos con los productos de su actividad se van elaborando paulatinamente nuevas conceptuaciones más exactas, tanto desde el punto de vista de su carácter histórico concreto cuanto desde el punto de vista de la comprensión generalizadora de la historicidad y de la realidad. b) El método crítico se libera de los elementos teleológico-escatológicos, su carácter histórico-concreto se modifica y se profundiza así.

[14a] K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, pág. 296.

[15] Pero ya en los mismos *Anales franco-alemanes*, en el artículo "Sobre la cuestión judía", se puede apreciar sin duda un rebasamiento de los límites de la concepción programática de la crítica, porque la "deshumanización" religiosa y la política se desplazan como apariencia o manifestación de la alienación *económica*, más originaria.

a) Cuando, por ejemplo, los autores de *La ideología alemana* exponen[15a] —y precisamente sin utilizar el concepto de alienación— cómo se han trasformado históricamente las formas de los procesos vitales humanos y junto con ellas la relación de los hombres activos con la naturaleza, entre ellos y con los productos objetivados de su actividad, añaden: "Esta coagulación de la actividad social, esta consolidación de nuestro propio producto en un poder material sobre nosotros, que escapa de nuestro control, se cruza y contradice con nuestras expectativas, aniquila nuestros cálculos, es uno de los momentos capitales de la evolución histórica acaecida hasta ahora, y precisamente de esa contradicción del interés particular y el común toma el interés común en forma de estado una configuración autónoma, separada de los reales intereses singulares y colectivos, y al mismo tiempo como comunidad ilusoria... La fuerza social, esto es, la fuerza de producción multiplicada que se produce por la colaboración de varios individuos condicionada por la división del trabajo, no parece a estos individuos —puesto que la colaboración misma no es voluntaria, sino espontánea— no su propia fuerza unificada sino como un poder extraño ajeno a ellos, de la que no saben ni de dónde viene ni a dónde va, que ya no pueden, pues, dominar, sino que, al contrario, discurre por una serie de fases y estadios evolutivos que es independiente de la voluntad y la acción de los hombres y hasta dirige propiamente esa voluntad y esa acción. Esta «alienación», para que nos entiendan los filósofos, no se puede superar, naturalmente, más que dados los presupuestos prácticos..."[16]

Análogamente escriben Marx y Engels, luego de exponer las varias formas económicas y políticas surgidas espontáneamente en la historia o producidas por la civilización:[17] "Los filósofos se han representado bajo el nombre de «el

[15a] Cfr. K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, págs. 32-33.
[16] *Ibid.*, págs. 33-34.
[17] *Ibid.*, págs. 65-68.

hombre» a individuos ya no subsumidos bajo la división del trabajo, como ideal, y han entendido todo el proceso desarrollado por nosotros como proceso evolutivo «del hombre», de modo que por debajo de los individuos existidos hasta hoy en cualquier proceso histórico se desliza «el hombre» y se representa como fuerza motora de la historia. Todo ese proceso histórico se entiende por los filósofos como proceso de autoalienación «del hombre»..."[18]

b) No se trata, naturalmente, de la teleología wolffiana, que presupone la finalidad externa con las intenciones divinas, etcétera, sino de los elementos de la modificación antropológica de la teleología especulativa "inmanente" de procedencia hegeliana. Para Hegel, la verdad absoluta, la realidad absoluta, es el proceso de autodevenir de la Idea, un movimiento finalístico interno tendiente a un fin, un movimiento que va del "en-sí" al "en-y-para-sí". El ateísmo de Feuerbach depende de la teleología hegeliana. Concibe la historia humana como proceso necesario de autorrealización del ser específico humano, pasando por la objetificación alienadora en la religión.[19]

En la medida en que en los manuscritos de París Marx concebía el comunismo como recuperación del ser específico humano,[20] o en la medida en que entendía la historia como proceso necesario de autoproducción del hombre comunista pasando por la objetificación alienadora de las fuerzas hu-

[18] *Ibid.*, pág. 69. Cfr., pág. 262, sobre cómo el concepto de "alienación" se convierte en pura palabrería en la obra de Stirner, y págs. 26, 31, 143, 417; Marx sobre sus relaciones con Hegel y Feuerbach *ibid.*, pág. 536. Sobre esta problemática v. también el detallado y sólido análisis de Cornu.

[19] Cfr. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, pág. 6: "Hace tiempo que la teología se ha convertido en antropología. Ha realizado la historia, la ha transformado en un objeto de la conciencia, lo cual era *en sí* —en esto el método de Hegel es del todo correcto, históricamente fundado— la esencia de la teología."

[20] Cfr. K. Marx, *Zur Kritik der Nationalökonomie*, in K. Marx, F. Engels, *Kleine ökonomische Schriften*, Berlín 1953, pág. 127 (en MEGA, Teil 1, Band 3, pág. 70).

manas específicas y la superación de esa alienación,[21] la crítica de la teología feuerbachiana dirigida por *La Ideología alemana* a los socialistas "verdaderos" y a Stirner tenía que referirse también en cierto sentido autocríticamente a algunas anteriores concepciones de Marx mismo, a saber, a los momentos teleológico-escatológicos de su antigua visión de la crítica, momentos dimanantes de la idea de que el crítico puede "desarrollar partiendo de las mismas formas de la realidad existente la realidad verdadera, como deber-ser y meta última de aquéllas".[22]

El concepto de lo "verdadero", de la "verdadera" configuración de un objeto (de la naturaleza humana, del orden estatal, del orden social, etcétera)[23] —concepto procedente de Hegel y que contiene un elemento teleológico, empieza a faltar en *La ideología alemana.* A propósito del ejemplo de la "verdadera" naturaleza del hombre el concepto es criticado en *La ideología alemana,* en la *Miseria de la filosofía* y en el *Manifiesto comunista.*[24]

[21] *Ibid.,* pág. 139.

[22] K. Marx, *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosiphie,* MEW. vol. 1, Berlín 1956, pág. 345.

[23] Cfr. K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts,* pág. 232: "Se entiende, por lo demás, que todas las formas de estado tienen como verdad propia la democracia, y que precisamente por eso son no verdaderas en la medida en que no son la democracia." Análogamente *ibid.,* pág. 241.

[24] Cfr., por ejemplo, Marx, MEGA, Teil 1, Band 6, pág. 207, o *ibid.,* pág. 549, la crítica de la "especulación sobre la verdadera sociedad, sobre la realización de la naturaleza humana". "Así, para los filósofos alemanes del siglo XVIII las reivindicaciones de la primera revolución francesa habían tenido sólo el sentido de exigencias de la «razón práctica» en general, y las manifestaciones de la voluntad de la burguesía francesa revolucionaria eran para ellos las leyes de la voluntad pura, de la voluntad tal como ésta debe ser, de la voluntad verdaderamente humana." (Obsérvese que esa observación tiende a afirmar una base coincidente de la filosofía de la Ilustración, de Hegel y de la antropología feuerbachiana. Sobre la crítica de la concepción antropológico-ideológica de la historia en *La ideología alemana,* cfr. edición citada, págs. 39, 112-113, 128, 156, 245, etcétera).

Eliminados en *La ideología alemana* los momentos escatológico-ideológicos contenidos en la noción de "recuperación de la naturaleza específica humana", el humanismo y el naturalismo dejan de coincidir simplemente para Marx, como coincidían en los manuscritos de París. Cuando la naturaleza humana, el ser humano específico, se entiende, a la manera de Feuerbach, de un modo más o menos análogo a la universalidad orgánico-natural de la especie, entonces el comunismo, que significa la "recuperación" del "ser humano específico" así entendido, será al mismo tiempo consumación del naturalismo y consumación del humanismo.[25] *La ideología alemana* introduce otra concepción, históricamente diferenciada, de la relación entre naturalismo y humanismo, la relación de lo "contranatural" y lo "natural", lo "humano" y lo "inhumano". Lo que en cada estadio de la historia aparece como natural o antinatural está condicionado históricamente, por ejemplo la "comunidad natural humana". Así, "...esta «comunidad natural humana». ...es un producto histórico cotidianamente transformado por el hombre, que siempre fue muy natural, por inhumano y antinatural que pueda parecer no ya ante el tribunal del «hombre», sino ante el de una generación revolucionaria posterior".[26]

Desde el punto de vista al que llega Marx en *La ideología alemana*, la crítica teórica se entiende como la nueva "ciencia positiva" que nace de la superación de la especulación y de la concepción "ideológica" de la realidad. Esta ciencia positiva es "la exposición de la actuación práctica, del proceso práctico de desarrollo del hombre".[27] Si esta ciencia, que es producida por el movimiento histórico y actúa

[25] K. Marx, *Zur Kritik der Nationalökonomie*, en K. Marx, F. Engels, *Kleine ökonomische Schriften*, cit., pág. 127: "Este comunismo es, en cuanto naturalismo consumado, humanismo, y en cuanto humanismo consumado naturalismo..."

[26] K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, pág. 468. Cfr. *ibid.*, págs. 467-468.

[27] *Ibid.*, pág. 27.

concientemente como momento del movimiento histórico, formula lo que ocurre, "deja de ser doctrinaria y se convierte en revolucionaria".[28] ¿Cuáles son los presupuestos lógico-ontológicos de esta nueva concepción de la cientificidad por Marx? Esta cuestión será el objeto de estudio de las siguientes partes de ese trabajo.

¿Final de la filosofía?

La idea de la "negación de la filosofía" es enunciada a principios de los años cuarenta del siglo pasado —y de modos diversos— por toda una serie de autores, que la fundamentan también cada uno a su modo: van desde Feuerbach,[29] pasando por Ruge,[30] Hess,[31] Stirner[32] y Bauer hasta Marx. Los autores de *La ideología alemana* formulan muy radicalmente su convicción del final de la filosofía en su forma anterior, o sea, del final del modo de filosofar sido. Piensan que la filosof a sustantiva pierde[33] "su medio de existencia con la exposición de la realidad. Y comparan la diferencia entre filosofía y realidad con la diferencia entre onanismo y amor físico".[34]

[28] K. Marx, *Das Elend der Philosophie* (Miseria de la filosofía, trad. alemana, en MEW, vol. 4, Berlín 1959, pág. 143: "Pero en la medida en que avanza la historia y con ella se dibuja más claramente la lucha de los proletarios [los teóricos; J. Z.] no necesita buscar la ciencia en sus cabezas; basta con que se den cuenta y se expliquen lo que ocurre ante sus ojos, y con que se conviertan en órgano de ello... A partir de este momento la ciencia es producto conciente del movimiento histórico y deja de ser doctrinaria, se convierte en revolucionaria".

[29] Cfr. L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen*, en *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, Berlín 1955, págs. 73, 84, 85, 86; *Grundsätze der Philosophie der Zukunft, ibid.*, págs. 123, 166: *Das Wesen des Christentums*, Berlín 1956, vol. 1, págs. 17 *passim*.

[30] W. Ruge, *Werke*, vol. 6, págs. 38 *passim*.

[31] M. Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften*, Berlín 1961, pág. 384, *passim*.

[32] Cfr. K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, pág. 218.

[33] *Ibid.*, pág. 27.

[34] *Ibid.*, pág. 218.

Para poder entender la concepción marxiana de la negación y del final de la filosofía (especulativa), concepción a la que llegan Marx y Engels en las posiciones de *La ideología alemana,* hemos de tener en cuenta la evolución de las opiniones de Marx sobre esta cuestión en los años 1843-1845.[35] Es posible distinguir en esto varias fases.

1. La carta de Marx que sirve de introducción a los *Anales franco-alemanes* (y que es de septiembre de 1843) habla de las tareas de la "filosofía crítica",[36] función que nada podrá inhibir; el artículo "Aportación a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho. Introducción", escrito entre el final de 1843 y el principio de 1844 habla ya explícitamente de "negación de la filosofía", de "su abolición-superación", de la negación de la "filosofía sida, de la filosofía como filosofía".[37]

Se trata de la "filosofía alemana del estado y del derecho", o sea, de la filosofía hegeliana del derecho. La crítica de la filosofía alemana del estado y del derecho significa para Marx[38] la negación resuelta de la filosofía especulativa del derecho que da la estampa mental del estado burgués. Como teoría que abstrae del hombre real, es sólo posible en la medida y por la razón de que el mismo estado burgués abstrae del hombre real de la vida real.[39] La negación, la crítica de la filosofía especulativa alemana es la negación de la "filosofía como filosofía", pues desemboca en "tareas para cuya solución no hay más que un medio: la *práctica*".[40]

Pero, por otra parte, la crítica (negación) de la filosofía especulativa sigue siendo para Marx *filosofía,* a saber,

[35] Por lo que hace al desarrollo de Marx antes de 1834, cfr. MEGA, Teil [Parte] 1, Band [vol.] 1.1, págs. 64, 243, *passim.*

[36] Vid. *supra,* pág. 219.

[37] K. Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung", *ed. cit.,* pág. 384.

[38] *Ibid.*

[39] *Ibid.,* págs. 384-385.

[40] *Ibid.,* pág. 385.

la filosofía del movimiento revolucionario de liberación, que aspira a la emancipación *humana* (no sólo política). Según la opinión de Marx en esta época, la emancipación de los alemanes para que sean *hombres* no se puede consumar más que mediante la alianza de la filosofía con el proletariado: la cabeza de esa emancipación es la filosofía, y su corazón es el proletariado.[41] Aquí parece resonar de nuevo un Feuerbach politizado y sociologizado, a saber, su idea de la identidad de la realización y la negación de la filosofía especulativa.[42]

2. Las ideas de Marx sobre el final de la filosofía especulativa, tal como se formulan en los *Manuscritos económico-filosóficos,* se apoyan también en Feuerbach. "La gran hazaña de Feuerbach", leemos allí, es "1°, la prueba de que la filosofía no es más que la religión puesta en conceptos y realizada con el pensamiento; o sea, que también es condenable como otra forma y modo de existencia de la alienación de la naturaleza humana; 2°, la fundación del verdadero materialismo y de la ciencia real..."[43]

Vale la pena atender aquí al hecho de que Marx, en vez de hablar de "filosofía especulativa" habla simplemente de "filosofía", aunque es de toda evidencia que se trata exclusivamente de una contraposición entre la filosofía especulativa y la filosofía nueva *toto genere* de Feuerbach, la antropología. O, por decirlo con otra formulación un poco diferente, que se trata de la contraposición feuerbachiana entre la vieja filosofía absoluta "especulativa" y la nueva filosofía, la filosofía del hombre.[44]

[41] *Ibid.,* pág. 388.

[42] Cfr. L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie,* Berlín 1955, pág. 123. Cfr. K. Marx, *ibid.,* pág. 384: "No podéis abolir la filosofía sin realizarla."

[43] K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt,* en K. Marx, F. Engels, *Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften,* Berlín 1953, pág. 75.

[44] Cfr. L. Feuerbach, *loc. cit.,* págs. 85-89, 93, 147-149-160, 166, *passim.*

3. En *La Sagrada Familia* y en *La ideología alemana* Marx utiliza a menudo esta segunda manera de decir ("filosofía" en vez de "filosofía especulativa"). Así, por ejemplo, dice en *La Sagrada Familia* que la filosofía desfigura la realidad,[45] mientras que el "humanismo real", evidentemente inspirado por la "nueva filosofía" de Feuerbach, no queda, manifiestamente, subsumido bajo la "filosofía".

4. Pero desde el punto de vista de *La ideología alemana* y tras la reorientación crítica contra Feuerbach y su "filosofía del hombre", la concepción marxiana de la negación de la filosofía cobra algunos momentos nuevos. También condena ahora la "nueva" filosofía del hombre feuerbachiana, con sus fundamentos "ideológicos", como depósito de la vieja filosofía especulativa. Por el hecho de que la solución de los problemas prácticos y teóricos se ve ahora "en la práctica y en la conceptuación de esta práctica",[46] en el esfuerzo constante, siempre renovado y nunca terminado de conceptuar la práctica, la concepción marxiana de la "negación de la filosofía" en la posición de *La ideología alemana* inaugura ahora un nuevo y gran terreno de investigación teórica que se sitúa en el lugar de la metafísica y la *philosophia prima* tradicionales y se ocupa de los presupuestos y los fundamentos de la ciencia de la práctica humana, de la ciencia del "proceso práctico de evolución de los hombres".[47]

Marx y Stirner

Como se puede comprobar por la correspondencia entre Marx y Engels de finales de 1844 y principios de 1845,[48]

[45] K. Marx, F. Engels, *Die heilige Familie*, pág. 7.
[46] K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, pág. 535 *ed. cit.*
[47] *Ibid.*, pág. 27.
[48] Cfr. cartas de Engels a Marx del 19-XI-1844 y del 20-I-1845, en MEW, vol. 27, Berlín 1964, págs. 11, 14 ss., *ibid.*, pág. 11: "En primer lugar, es cosa de nada probar a Stirner que sus hombres

es lícito ver en la polémica de *La ideología alemana* con Stirner ante todo la expresión de las opiniones de *Marx*. Engels tenía al principio una opinión positiva sobre el "Único", y sólo más tarde se sumó a la posición de Marx.

Aparte de Hess, Stirner fue probablemente el primero de los jóvenes hegelianos que proclamó el final de la filosofía especulativa en el sentido de filosofía de la *práctica*.[49] Ya por este motivo —aparte de algunos otros— es difícil admitir la difundida opinión formulada, por ejemplo, por Riazanov, de que la importancia filosófica de la polémica de Marx con Stirner no tiene proporción con su extensión.

Para Stirner es "vieja" filosofía, filosofía del hombre alienado, no sólo la de Hegel, sino también la de Feuerbach y la teoría comunista basada en la antropología de Feuerbach. Stirner quiere llevar consecuentemente hasta el

---

egoístas han de convertirse necesariamente en comunistas por puro egoísmo. Hay que contestar además al individuo que el corazón humano, ya de por sí, de manera inmediata, es, en su egoísmo, generoso y capaz de sacrificio, por lo que acaba llegando a lo que combate. Con este par de trivialidades es posible rechazar sus unilateralidades. Pero hemos de asimilar el elemento de verdad de su principio".

[49] Cfr. el artículo de Stirner "Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus", en la *Rheinischen Zeitung* (abril de 1842), en Max Stirners *Kleinere Schriften*, ed. de Mackay, Berlín 1898. Cfr. *ibid.*, pág. 21: "Si el impulso de nuestra época, una vez conseguida la libertad de prensa, es llevar ésta hasta la consumación por la cual mutua en *Libertad de la voluntad*, para realizar esta última como principio de una nueva época, entonces la finalidad última de la educación no puede seguir siendo el saber, sino la voluntad nacida del saber; y la expresión correspondiente de lo que tiene que buscar es el hombre *personal* o *libre*. La verdad misma no consiste sino en la revelación de sí mismo, y eso implica el hallarse a sí mismo. La liberación de todo lo ajeno, la extrema abstracción o liquidación de toda autoridad, la recuperada ingenuidad." Stirner propone (*ibid.*, págs. 23-24) "educar un hombre que cree en vez de un hombre que aprenda" y distingue el concepto de la práctica en sentido general y en sentido estricto. "Hay que generalizar la comprensión de que lo que constituye la tarea suprema del hombre no es la cultura, la civilización, sino la autoactuación." Stirner ve (*ibid.*, pág. 30) "la inevitable ruina de la ciencia sin voluntad".

final la crítica de la alienación comenzada por Feuerbach, mediante la creación de una filosofía radical del hombre que no sea ya una *filosofía* ni tampoco una filosofía del *hombre,* sino la actitud plenamente libre del Yo siempre individual. Quiere construir una filosofía de la vida humana creadora, una consecuente filosofía de la libertad como superación de toda forma de alienación, incluso la que en su opinión dejan intacta y sin criticar Feuerbach y Bauer, Hess y Marx y Engels en su crítica a Bauer en *La Sagrada Familia.*

¿Cuáles son los presupuestos filosóficos (o antifilosóficos) de esas dos formas diferentes de crítica radical del pasado y del presente, la de Stirner y la de Marx?[50] ¿Qué diferencia implica cada una de ellas respecto de la tradición científica y filosófica, qué concepción de la negación de la filosofía especulativa, de la crítica de la filosofía hegeliana?

Stirner aplica el método crítico de Feuerbach a Feuerbach mismo. Stirner está de acuerdo con la afirmación de Feuerbach de que la filosofía especulativa (Hegel) es teología racionalizada o "negación de la teología desde el punto de vista de la teología",[51] pero luego[52] sigue adelante y afirma que también el ateísmo de Feuerbach libera de la teología en el terreno de la teología. El elemento teológico y el núcleo de la feuerbachiana filosofía del hombre es para Stirner la ideal del "hombre como tal" ("el ser humano", "la esencia del hombre") "como ser supremo, como algo sagrado".[53]

Para liberar al hombre real de la servidumbre hay que romper más consecuentemente que Feuerbach con el "Es-

[50] Nos referimos aquí al método crítico de Marx en la forma a que ha llegado desde el punto de vista de *La ideología alemana,* tras las *Tesis sobre Feuerbach.* Cfr. *supra* 224.

[51] L. Feuerbach, *op. cit.,* pág. 123. (*Grundsätze,* § 21.)

[52] M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum,* 2ª ed. Leipzig 1882, pág. 50.

[53] *Ibid.,* págs. 34-35, 59-60, 179 *passim.*

píritu",[54] tanto en su forma grosera originaria, que es la religiosa, del "Espíritu Santo" cuanto en su modificación filosófica hegeliana. Pues a través de varias mutaciones el "Espíritu Santo" se ha convertido con el tiempo en la "Idea absoluta".[55] Al igual que Goethe, Hegel elogia la dependencia del sujeto respecto del objeto y la obediencia al mundo objetivo.[56] En su filosofía dominan los conceptos, y el hombre real, esto es, el Yo individual, es sometido y perdido.[57] El "pensamiento absoluto" es un pensamiento que olvida que es siempre pensamiento *mío*, que yo soy su dueño: en cualquier momento puedo aniquilarlo y abolirlo.[58] También el Yo de Fichte es supraindividual, ignora y oprime la individualidad y, por lo tanto, permanece, en opinión de Stirner, dentro del ámbito de las representaciones filosófico-cristianas.[59]

[54] *Ibid.*, pág. 97: "...Terminar con el *Espíritu*, esto es, hacerse sin espíritu y sin dios".

[55] *Ibid.*, pág. 98: "A través de varias trasmutaciones, con el tiempo nació del Espíritu Santo la «Idea absoluta», que se dividió a su vez en muchas difracciones en las varias ideas de amor al prójimo, racionalidad, virtud cívica, etcétera."

[56] *Ibid.*, pág. 103.

[57] "Son *conceptos* los que han de decidir en todas partes, conceptos los que han de regular la vida; dominan los *conceptos*. Éste es el mundo religioso, al que Hegel ha dado expresión sistemática, llevando el método hasta el absurdo y cuajando las posiciones conceptuales en dogmática redonda y firmemente asentada. Todo se deriva por conceptos, y el hombre real, esto es, Yo, es obligado a vivir según esas leyes de conceptos. ¿Puede haber peor imperio de la ley, y no ha confesado el cristianismo ya desde el principio que venía a atar más duramente el dominio de la ley de los judíos?"

[58] *Ibid.*, pág. 351: "Hegel condena lo propio, lo mío, la... opinión.* El «pensamiento absoluto» es el pensamiento que olvida que es mi pensamiento, que Yo pienso y que él es sólo por Mí. Mas en cuanto Yo puedo abrazar lo mío, soy dueño de ello, se trata sólo de la opinión mía, que puedo cambiar en cada momento, esto es, destruirla, reabsorberla en Mí y devorarla."

* Juego de palabras. *Mein* = mío, *Meinung* = opinión. (*N. del T.*).

[59] Cfr. *ibid.*, pág. 373: "También el Yo de Fichte es el mismo ser fuera de Mí, pues Yo es Cada cual y si sólo este Yo tiene

Stirner critica el comunismo —o lo que conocía de las teorías comunistas de la época— de un modo parecido a como critica el humanismo de Feuerbach. Los comunistas son en última instancia también cristianos, su "sagrario" es la "sociedad", y quieren sacrificar el hombre individual real a esa generalidad ajena al Único.[60] La crítica de la propiedad burguesa por los comunistas está justificada,[61] pero lo que los comunistas proponen en vez de eso no es ninguna solución.[62] El comunismo haría al hombre individual tan dependiente del todo que eso significaría una nueva servidumbre.[62a] La obligación de trabajar impuesta a todos los capaces de ello es un elemento iliberal de las ideas de los comunistas;[63] frente a esa obligación presenta Stirner la "autovaloración" del propio Yo, dirigida no sólo contra el estado, sino también contra la "sociedad"[63a] y sus "instituciones".[64]

Stirner critica intensamente[65] las ideas marxianas de la emancipación humana expuestas en los *Anales franco-alema-*

---

derechos, entonces es ello «el Yo», no lo soy Yo". Cfr. pág. 186. "Fichte habla del Yo «absoluto», pero Yo hablo de Mí, del Yo perecedero".

[60] *Ibid.*, págs. 127, 257 *passim.*

[61] *Ibid.*, pág. 155.

[62] Cfr. *ibid.*, págs. 121-122.

[62a] Cfr. *ibid.*, pág. 264: "...Con la abolición de toda propiedad personal, el comunismo me sume más aún en dependencia de otro, a saber, de la universalidad o totalidad, y por muy enérgicamente que ataque el «estado», lo que él busca es también un estado, un «status», una situación que coarte mi libre movimiento, un dominio sobre Mí. El comunismo se subleva con razón contra la presión que Yo experimento de los propietarios particulares, pero aún es más siniestro el poder que otorga a la totalidad".

[63] *Ibid.*, págs. 125-126.

[63a] *Ibid.*, pág. 280.

[64] *Ibid.*

[65] *Ibid.*, pág. 179: "'Para identificarme con el hombre se ha inventado y formulado la exigencia de que he de convertirme en un ser «realmente específico». Marx, por ejemplo, en los *Anales franco-alemanes*... "La religión humana es la última metamorfosis de la religión cristiana. Pues el liberalismo es religión porque separa mi

nes, identificándolas con el punto de vista de la religión humanista feuerbachiana.

La amplia polémica de Marx contra el autor del *Único* tiende sobre todo a probar que Stirnes, que se presenta como crítico radical de la filosofía especulativa y para el cual ni el apartamiento de Feuerbach de la filosofía tradicional ni ningún otro apartamiento de ella es suficientemente radical, *depende* en realidad de Hegel, y en momentos esenciales de su concepción de la realidad pasada y la presente permanece en el ámbito de la "vieja" filosofía.

Stirner es para Marx un crítico de la "ideología" en la medida, por ejemplo, en que critica la sustantivización de lo general ("el hombre") en la antropología de Feuerbach; pero al mismo tiempo Stirner es para Marx un "ideólogo", por varios motivos:

1. Porque en su interpretación de los "hombres de la época antigua y la nueva", en su construcción histórico-filosófica del "Único" como resultado necesario de la historia acaecida, repite esencialmente la misma antropologización de la concepción hegeliana de la historia que el mismo Feuerbach, o sea, entiende el "hombre" a partir de la "autoconciencia".[66] Stirner objeta sin duda a Feuerbach que con la mera transformación de sujeto y predicado en concepciones religiosas no llegamos a la verdad, pero él mismo procede del mismo modo: toma sin alteración como reales posibilidades de dominar el mundo los predicados con los que Feuerbach ha dotado al sujeto, esto es, "acepta con la mayor fidelidad las frases sobre las relaciones como relaciones reales, les adjudica el adjetivo de santas, transforma este predicado en un sujeto, «lo santo», y hace así exactamente lo mismo que reprocha a Feuerbach, y luego, cuando con eso ha perdido totalmente el contenido determinado del

ser de Mí y lo pone por encima de Mí, porque sublima en la misma medida «el hombre» que otra religión su dios o su ídolo."

[66] Cfr. K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* págs. 216-217.

que se trataba, inaugura su lucha, esto es, su «repugnancia» contra ese «sagrado» o «santo» que, naturalmente, es siempre el mismo".[67]

Stirner afirma de la antropología filosófica de Feuerbach que sólo en apariencia es anticristiana, y que en realidad conserva todo el contenido del cristianismo;[68] Marx prueba sobre el "egoísmo" de Stirner que es sólo una superación aparente de la filosofía especulativa. La exposición de Stirner sobre la historia acaecida como historia del "hombre" que, a través de los estadios de su infancia (realismo, dependencia respecto de las cosas, negritud y judaísmo), de la adolescencia (idealismo, dependencia respecto del pensamiento, principio mogólico), llega a ser hombre (egoísmo como superación del realismo y del idealismo, principio caucásico), es para Marx ejemplo de la concepción especulativa de la historia que procede de Hegel directamente.[69]

Las varias etapas históricas se reducen a la relación de la conciencia con el mundo. "Las tres simples categorías de realismo, idealismo y negatividad absoluta como unidad de ambas (llamada ahora *«egoísmo»*), que hemos hallado ya en las formas del niño, el joven y el hombre, se ponen como base de la entera historia y se les aplican etiquetas diferentes; con su modesta serie de categorías auxiliares, son el contenido de todas las fases expuestas, supuestamente históricas".[70] La historia se transforma en una encarnación de la historia de la filosofía. "Pero tampoco ésta se concibe tal como ha discurrido de acuerdo con las fuentes existentes —por no hablar ya de la influencia de las relaciones y situaciones históricas reales sobre ella—, sino tal como la han concebido

[67] *Ibid.*, pág. 218.

[68] Cfr. M. Stirner, *op cit.*, pág. 35.

[69] Cfr. K. Marx, F. Engels, *op cit.*, pág. 114. Sobre la dependencia de Stirner respecto de Hegel, cfr. *ibid.*, págs. 130, 137, 150, 152-168 (Stirner es "la copia de la ideología hegeliana"), 301 (Hegel procede "de modo infinitamente más materialista que Stirner"), etcétera.

[70] *Ibid.*, pág. 114.

y expuesto los filósofos alemanes modernos, especialmente Hegel y Feuerbach. Y ni siquiera de esas exposiciones se toma más que lo que se puede adaptar a la finalidad del autor, lo que nuestro santo ha recibido tradicionalmente. La historia se convierte así en una mera historia de supuestas ideas, en una historia de espíritus y fantasmas, y la historia empírica real, el fundamento de esa historia fantasmal, se explota sólo para conseguir los cuerpos de los fantasmas; se toman de ella los nombres necesarios que han de revestir a esos fantasmas con la apariencia de realidad."[71]

El modelo de la exposición por Stirner del Único libremente creador como unidad de creador y criatura es la estructura del proceso mental como autoconciencia reflexiva ("razón") tal como lo había formulado la filosofía trascendental alemana, y particularmente Hegel en su exposición de la "esencia" en la *Ciencia de la Lógica*.[72] La concepción de la libertad por Stirner es simplemente la modificación de la concepción filosófico-especulativa de la libertad como pensamiento absoluto, sin presupuestos, auto-productivo.

2. Stirner es para Marx un "ideólogo" también porque constantemente sucumbe a la ilusión de que es posible alterar fuerzas extramentales mediante la transformación del pensamiento:[73] "la transformación física y social que ocurre con los individuos... no le importa, desde luego, nada",[74] con lo que entiende también deformadamente, en mutilación especulativa, la "relación de la conciencia",[75] esto es, el proceso de conocimiento teórico.

[71] *Ibid.*, págs. 113-114.

[72] Cfr. M. Stirner, *op. cit.*, pág. 33. K. Marx, F. Engels, *op. cit.*, págs. 133, 248-249. Cfr. pág. 249: "El verdadero egoista en su actividad creadora no es más que una paráfrasis de la reflexión especulativa o de la esencia pura..."

[73] Cfr. K. Marx, F. Engels, *op cit.*, págs. 111-112.

[74] Cfr. *ibid.*

[75] Cfr. *ibid.*, pág. 111.

Pese a todo el brillo de la actitud crítica seudorradical frente al *pensamiento* anterior sobre la realidad, la actitud de Stirner respecto de esa realidad es no-revolucionaria, conciliadora y conservadora.[75a] Stirner propone que se deje al mundo en su realidad objetiva tal como es, y sólo que se le interprete de otro modo.

El progreso teórico básico de Marx en la concepción de la negación de la filosofía especulativa frente a Feuerbach y Stirner se formula en la idea, que afecta críticamente a Feuerbach y Stirner, de que los dos ven insuficientemente a los hombres como productores de su mundo,[76] contraponen las ideas de los hombres (incluidas las ilusiones, la objetificación mística religiosa) al mundo de los hombres, reducen lo celeste (Stirner: lo sagrado) a lo terrenal (Stirner: lo "egoísta" humano). Por eso Marx les reprocha que su "hombre", entendido como "hombre específico" (Feuerbach) o como "Único" (Stirner), no es el hombre real, sino un hombre abstracto, porque los dos autores entienden esencialmente el tema no prácticamente, sólo con libertad limitada, con practicidad limitada, pues abstraen de la práctica como relación activo-pasiva con las relaciones objetivas sociales y naturales. El hombre de estos autores es un universal abstracto, universal en la analogía con el ser natural específico, o abstractamente singular, desligado ilusoriamente de la so-

[75a] Cfr. M. Stirner, *op. cit.*, pág. 15: "Distingue al hombre del adolescente el tomar el mundo tal como es, en vez de considerarlo un escándalo y pretender mejorarlo, es decir, modelarlo según sus ideales; en el hombre se consolida la idea de que hay que proceder en el mundo según el interés propio, no según los ideales."

[76] Cfr. H. Marx, F. Engels, *op. cit.*, pág. 121: "Vemos, pues, ...que (Stirner)... hace que la historia material sea producida por la ideal. En el primer momento se nos informa sólo de lo que se supone que pensaron los antiguos de su mundo; se les contrapone como dogmáticos a su propio mundo, al viejo mundo, en vez de presentarlos como productores de él; se trata sólo en el libro de la relación de la conciencia con el objeto, con la verdad, se trata, pues, sólo de la relación filosófica de los antiguos con su mundo: en vez de la historia antigua aparece la historia de la filosofía antigua, y aun ésta sólo como se la imagina San Max según Hegel y Feuerbach."

ciedad, unificado sólo negativamente con las relaciones sociales por la negatividad puramente intelectual.

No es posible llegar al hombre real y a la humanidad real más que mediante la explicación de la *relación de los individuos activos* y las *relaciones y situaciones* sociales y naturales.

Stirner no conoce, por un aparte, más que las "cosas", y, por otra, los "Yoes", sobre cuyas "relaciones" no sabe nada aparte de la contemplativa "relación de la conciencia", razón por la cual no llega a los individuos reales.[76a]

El individuo activo y las relaciones y situaciones

Incluso en la época en que Marx estaba entusiasmado por la filosofía de Feuerbach y sobrestimaba su función en el proceso de superación de la filosofía especulativa, se distanciaba de las concepciones feuerbachianas sobre la sociedad y la historia en las cuales se perdía el hombre individual activo como sujeto primario del movimiento histórico social.

Así ya en el comentario crítico manuscrito a la *Filosofía del derecho* hegeliana (1843) el motivo principal de la argumentación es que en el idealismo absoluto de Hegel la Idea tiene la función de sujeto primario, lo que quiere decir que éste es distinto de la actividad humana, mientras que los sujetos reales son así desposeídos y degradados.[77] Hegel entiende abstractamente la función y la actividad del estado, y olvida que son funciones humanas, que los portadores y los creadores de las funciones estatales y del poder estatal son los individuos.[78]

[76a] Cfr. *ibid.*, pág. 346.

[77] Cfr. K. Marx, *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, ed. cit.*, págs. 240-241: "Inversión de lo subjetivo en lo objetivo y de lo objetivo en lo subjetivo, debido a que Hegel quiere escribir la biografía de la sustancia abstracta, de la Idea, por lo que la actividad humana tiene que aparecer como actividad y resultado de otra cosa..."

[78] *Ibid.*, pág. 222: "Hegel concibe los asuntos del estado y sus actividades abstractamente para-sí, y en contraposición con ellas la

Análogamente, los manuscritos de París postulan que la "sociedad" no se fije o cristalice como abstracción frente al individuo.[79] En *La Sagrada Familia* Marx subraya que el humanismo real no separa la humanidad "del hombre individual personal";[80] hay que mostrar cómo el estado, la propiedad privada, etcétera, transforman los hombres en abstracciones, o que son configuraciones del hombre *abstracto*, en vez de ser realidades de los hombres individuales concretos".[81]

La ideología alemana va más lejos en este sentido, y precisa, en el contexto de la detallada crítica de la concepción del "hombre" abstracta-universal por Feuerbach y abstracta-solipsista por Stirner, las relaciones entre los individuos activos y las circunstancias, las relaciones que componen sus circunstancias, y amplía su estudio y lo profundiza.

Las circunstancias son siempre obra de la actividad de los individuos, del hecho de que "están" y se comportan de un modo determinado los unos respecto de los otros.[82]

individualidad particular; pero olvida que la individualidad particular es una función humana y que los asuntos y las actividades del estado son funciones humanas, olvida que... los asuntos estatales, etcétera, no son más que modos de existencia y actuación de la cualidad social de los hombres."

[79] Cfr. K. Marx, *Zur Kritik der Nationalökonomie, cit.*, pág. 130.

[80] K. Marx, F. Engels, *Die heilige Familie*, pág. 22.

[81] *Ibid.*, pág. 204. Cfr. *ibid.*, pág. 98, las ideas de Engels al respecto: "La historia no hace nada, no "posee gigantescas riquezas", no "libra batallas". Es el hombre, el hombre real vivo el que hace todo eso, lo utiliza, lo combate; no es la historia la que utiliza a los hombres como medios, para imponer sus objetivos, como si ella fuera una persona por su cuenta, sino que no es más que la actividad del hombre que persigue sus fines.» Cfr. K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, pág. 83.

[82] K. Marx, F. Engels, *Die deutsche ideologie*, págs. 442-443; *ibid.*, pág. 423: "...las circunstancias de los individuos no pueden ser más que su recíproco comportamiento". Cfr. *ibid.*, pág. 262. Por lo que hace a la relación entre "relaciones" [*Beziehungen*] y "circunstancias" [*Verhältnisse*] hay que observar que Marx no la observa escrupulosamente, v. *ibid.*, pág. 391, o: "Los hombres entran en determinadas relaciones y circunstancias entre ellos", y otros lugares.

Cuando Marx habla de las "condiciones" o de las "relaciones y condiciones de producción" etcétera, hay que tener en cuenta su afirmación extraordinariamente importante de que el carácter reaccionario de la historiografía llamada objetiva (o sea, objetivista) consiste en que concibe las relaciones y circunstancias humanas desprendidas de la actividad de los hombres.[83] La actividad humana es en realidad siempre la actividad de individuos humanos, aunque no siempre de individualidades humanas que se destaquen concientemente del todo.[84] La captación teórica del desarrollo histórico de las circunstancias históricas tiene que respetar ese carácter primario del proceso vital humano individual.[85] "En cualesquiera circunstancias y en todos los momentos los individuos «parten de sí mismos», pero como no son únicos en el sentido de no necesitar ninguna relación entre ellos, como sus necesidades, o sea, su naturaleza, y el modo de satisfacerlas, los relacionan a unos con otros (relación sexual, intercambio, división del trabajo), han tenido que entrar en relaciones. Y como, además, no entran en relaciones como puros Yoes, sino como individuos situados en un determi-

---

Cfr. sobre esta cuestión de léxico la carta de Engels a Kautsky del 22-VIII-1884, en K. Marx, F. Engels, *Briefe an A. Bebel, W. Liebknecht, K. Kautsky und andere,* Parte 1, Moscú-Leningrado, 1933, pág. 352.

[83] K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* pág. 33-34, *ibid.,* págs. 71-72: "Las condiciones bajo las cuales se comunican los individuos mientras no aparece la contradicción son condiciones correspondientes a su individualidad, nada externo a ellos, condiciones en las cuales exclusivamente estos individuos determinados que viven en condiciones determinadas pueden producir su vida material y lo relacionado con ella; son, pues, las condiciones de su autoactuación, y son producto de esa actuación de ellos." Cfr. K. Marx, *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie,* Berlín 1953, pág. 593.

[84] *Grundrisse,* pág. 395.

[85] Cfr. la carta de Marx a Annenkov del 28-XII-1846 en MEW vol. 4: "La historia social del hombre es sólo la historia de su desarrollo individual, ya se den cuenta de ello los hombres o no." Cfr. K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* págs. 228-229.

nado estadio de desarrollo de sus fuerzas productivas y sus necesidades y ese tráfico en el que entran determina además la producción y las necesidades, ha sido precisamente el comportamiento individual, personal de los individuos, su comportamiento recíproco como individuos, lo que ha creado las circunstancias y relaciones existentes y las vuelve a crear cada día."[86]

En condiciones históricas particulares —en especial en las de la división del trabajo—, la actividad de los individuos se trasforma inevitablemente de circunstancias y relaciones personales, individuales, en relaciones de clases generales y supraindividuales, a las que quedan entonces completamente sometidas las circunstancias personales de los individuos; así se llega también a la independización de las "circunstancias" (o sea, de las consecuencias del comportamiento de los hombres) frente a los individuos activos. Las relaciones y circunstancias y los modos de comportamiento inmediatamente personales de los hombres se trasforman en una relación cósicamente mediada, en una objetividad extrahumana. Las circunstancias y relaciones independizadas, que aparecen en forma de cosas y dominantes por encima de los individuos activos como algo que no fuera ya producto de la actividad vital y productiva de los individuos, pueden aparecer ahora como algo dado por la "naturaleza" (economía clásica burguesa), o por la "Razón", o por "el carácter absoluto del Espíritu" (Hegel). Pero esto es una mistificación ideológica que acompaña necesariamente las fases precomunistas del proceso histórico.[87] "En la

[86] K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, pág. 423, Cfr. K. Marx (de *L. Feuerbach*), *ibid.*, pág. 540: "Los individuos han partido siempre de sí mismos, parten siempre de sí mismos. Sus circunstancias son circunstancias de su real proceso vital. ¿A qué se debe que sus circunstancias se independicen frente a ellos? ¿A qué el que las fuerzas de su propia vida se hagan prepotentes sobre ellos? Dicho brevemente: a la división del trabajo, cuyo estadio depende de la fuerza productiva desarrollada en cada época."

[87] Cfr. K. Marx, *Grundrisse*, pág. 111.

época presente ha tomado su forma más aguda y universal el dominio de las relaciones cósicas sobre los individuos, el aplastamiento de la individualidad por la casualidad, y con ello ha planteado una tarea muy determinada a los individuos existentes. Les ha planteado la tarea de poner en el lugar del dominio de las circunstancias y de la casualidad sobre los individuos, el dominio de los individuos sobre la casualidad y las circunstancias. La época no se ha imaginado, como Sancho [Stiner, J. Z.], que bastaba con proclamar la fórmula "Yo Me desarrollo" —cosa que por lo demás ha hecho hasta ahora todo individuo sin necesidad del buen consejo de Sancho—, sino que ha prescrito la liberación de un modo de desarrollo muy determinado. Esta tarea prescrita por las presentes circunstancias coincide con la tarea de organizar la sociedad de un modo comunista."[88]

La historia acaecida permite distinguir tres tipos[89] de relaciones entre los individuos activos y el "mundo", esto es, la naturaleza y las circunstancias sociales, la objetividad socio-natural. En el primer tipo la vida y la actividad de los individuos dependen hasta tal punto de la naturaleza que el individuo apenas se diferencia del proceso orgánico natural: los hombres se adaptan más bien a las condiciones y circunstancias, están totalmente subsumidos bajo la naturaleza. En el segundo tipo los individuos están subsumidos bajo los productos de su propio trabajo y de su propia actividad, están sometidos a ellos. Crece la fuerza del hombre respecto de la naturaleza, pero la vida individual de los hombres está sometida al creciente poder de los productos de su propia actividad. El tercer tipo se caracteriza por la forma comunista de la actividad y del proceso vital de los individuos, la transformación del trabajo ("trabajo" quiere decir trabajo asalariado y las formas de actividad relacionadas con la era del trabajo asalariado) en libre

[88] Cfr. K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, pág. 424.
[89] Cfr. *ibid.*, págs. 65-69.

autoactuación. La conciente apropiación de la relación activa de los hombres con la naturaleza y con la individualidad social, sin subsunción de las relaciones personales bajo relaciones generales de clases y sin que las circunstancias se independicen frente a las personas activas conduce a una forma nueva de unidad de los individuos activos y las circunstancias y relaciones. Según Marx, sólo es posible eliminar las formas de vida precomunistas "bajo la condición de un desarrollo omnilateral de los individuos, porque el tráfico y las fuerzas productivas dados son omnilaterales y sólo pueden ser apropiados por individuos que se desarrollen omnilateralmente, esto es, sólo por tales individuos esos factores pueden ser convertidos en libre actuación de su vida".[90]

La base de las nuevas circunstancias y relaciones comunistas serán nuevos hombres, un nuevo modo de vida de los hombres. En la actividad revolucionaria comunista coinciden la autotransformación y la transformación de las circunstancias.[91]

Mientras que en todas las anteriores revoluciones ha quedado sin alterar el tipo de actividad y se ha tratado sólo de la distribución de esa actividad, la revolución comunista se dirige contra el anterior modo de actividad, contra el modo anterior de la actividad.[92]

Para Marx es un momento también de la unidad entre los individuos activos y las circunstancias y relaciones *la "relación de la conciencia"* o *"actitud teoréticamente cognoscitiva"*. En *La ideología alemana* Marx caracteriza su concepción delimitándola de los puntos de vista de Feuerbach y de Stirner, y brevemente también de la actitud de B. Bauer, mientras que ya antes, en *La Sagrada Familia,*

[90] *Ibid.*, pág. 424.
[91] *Ibid.*, pág. 195.
[92] Cfr. *ibid.*, págs. 69-70. La idea marxiana de destrucción de la propiedad privada tiene el mismo contenido si el concepto de propiedad se entiende en el sentido de Marx. Cfr. MEGA, I, 6, pág. 212.

había sometido a una crítica detallada la "filosofía de la autoconciencia" de Bauer, que absolutiza la subjetividad.

Marx critica a Stirner y a Feuerbach por captar deformadamente la relación teórica de la conciencia humana con el mundo. Los estadios históricos de la vida humana son para ambos —pese a su recíproca polémica— esencialmente la misma objetificación de diversas actitudes teóricas, *filosóficas*: en el caso de Stirner el realismo, el idealismo y el "egoísmo"; en el caso de Feuerbach primero la teología, incluida la filosofía teológica, y luego la antropología. La relación, el aspecto teórico de la conciencia se toma fácticamente como primario, y por eso también el camino hacia la emancipación humana se ve en la alteración de la conciencia, en la sustitución de una concepción teórica por otra.

Para liberar la concepción de la relación teórica de la conciencia con el mundo de la "deformación especulativa"[93] hay que abandonar la concepción que ve a los hombres como dogmáticos de su mundo, no como productores de su mundo.[93a] Este respecto de la conciencia es un momento de la total unidad histórico-concreta de los individuos activos y de las circunstancias; los contenidos y las formas de la conciencia se tienen que entender necesariamente en conexión con las formas de la práctica.

En este sentido se manifiestan, por ejemplo los autores de *La ideología alemana* sobre la filosofía de Holbach: "La teoría de Holbach es, pues, la ilusión filosófica históricamente justificada sobre la burguesía entonces ascendente en Francia, cuya ansia explotadora se podía interpretar aún como pasión por el pleno desarrollo de los individuos en un tráfico liberado de las viejas ataduras feudales. La liberación de acuerdo con el punto de vista de la burguesía, la concurrencia, era, desde luego, el único modo posible en el siglo XVIII de abrir a los individuos una perspectiva de más libre desarrollo. La proclamación teórica de la conciencia

[93] *Ibid.*, pág. 128.
[93a] *Ibid.*, pág. 121.

correspondiente a esa práctica burguesa, la proclamación teórica de la conciencia de la recíproca explotación como circunstancia o relación general de todos los individuos entre sí, era también un progreso audaz y abierto, una ilustración profanadora respecto de la ornamentación política, patriarcal, religiosa y amable de la explotación bajo el feudalismo..."[94] Cosa parecida se lee en otro lugar: la base de las ideas son "individuos y sus circunstancias y relaciones empíricas".[95] El pensamiento es siempre pensamiento de un determinado individuo, está determinado "por su individualidad y las relaciones y condiciones en las que vive".[96]

Stirner señala la "imagen especular ideal" invertida de las colisiones reales y la independiza de éstas. Transforma así las colisiones prácticas, esto es, las colisiones de los individuos con sus condiciones de vida práctica, en colisiones de los individuos con las ideas por ellos producidas. Esto le permite, por último, transformar las colisiones reales, que son el modelo de su imagen refleja,[97] en consecuencias de esta apariencia ideológica. Así llega Stirner a la conclusión de que no se trata de abolir y superar prácticamente esas colisiones, sino sólo de abandonar la idea de ellas".[98]

Igual aquí que en otros lugares —aunque en conjunto pocas veces— aparece el término marxiano "imagen especular" o "reflejo" o "refiguración" para caracterizar el proceso del conocimiento como un momento secundario de la

[94] *Ibid.*, pág. 395.

[95] Cfr. *ibid.*, pág. 312: "Ya antes hemos visto cómo se puede producir entre los filósofos, por medio de la separación entre las ideas y los individuos que son sus bases y sus circunstancias empíricas, un desarrollo y una historia del mero pensamiento."

[96] *Ibid.*, pág. 246: Precisamente porque, por ejemplo, el pensamiento es pensamiento de este determinado individuo, sigue siendo pensamiento suyo, determinado por su individualidad y las circunstancias en que vive... Es siempre por principio un momento que en caso necesario desaparece de la vida total del individuo y en caso necesario se reproduce en ella."

[97] Cfr. *ibid.*, pág. 268.

[98] *Ibid.*

nueva concepción de la teoría, como un momento de la práctica total. El término posee una función antiideológica, y mediante él se subraya la no identidad del pensamiento y la realidad en la unidad de los individuos activos, por lo tanto, también cognoscitivos y pensantes, y las circunstancias o relaciones que las forman.

Cuando contrapone el ser y la conciencia, Marx suele caracterizar en algún inciso o con alguna adjetivación ese "ser" como "vida práctica de los hombres reales en condiciones históricas determinadas".[99]

Marx y Feuerbach podrían aceptar conjuntamente la tesis de que los conceptos de la religión y de la filosofía especulativa tienen como fundamento la realidad empírica.[100] Pero expondrían ese fundamento de modos diversos, de acuerdo con la diferencia entre la concepción práctica de la realidad propia de Marx y la concepción naturalista-contemplativa característica de Feuerbach.

Feuerbach practica la reducción de lo celestial a lo terrenal.[101]

Para Marx ese método de reducción no es consecuentemente materialista. Feuerbach —piensa Marx— alude con toda razón, sin duda, al mundo real como fundamento de las ilusiones religiosas, pero como éste mundo terrenal se le presenta muy inconcreta e informemente, ni siquiera se pregunta qué es lo que condiciona el que los hombres "se metan

[99] *Ibid.*, pág. 245: "No es cosa debida a la conciencia, sino al ser; no al pensamiento, sino a la vida; se debe al desarrollo empírico y a la manifestación vital de los individuos, la cual, a su vez, depende de las circunstancias del mundo." *Ibid.*, págs. 25-26: "La conciencia no puede ser nunca más que el ser conciente, y el ser de los hombres es el proceso de su vida real." Se trata del proceso vital de hombres reales, "esto es, tal como actúan, producen materialmente, o sea, como son activos dentro de determinados límites materiales independientes de su arbitrio, bajo determinadas condiciones y dados determinados presupuestos". Cfr. *ibid.*, págs. 232-233.

[100] Cfr. p. e., *ibid.*, págs. 217-218.

[101] Cfr. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*. Berlín 1956, págs. 22, 26, 287, *passim*. *Kleine philosophische Schriften*, Leipzig

en la cabeza" la religión y las ilusiones especulativas. Tampoco Stirner, por su parte, se plantea la cuestión correspondiente: "¿Cómo es que los intereses personales, pese a las personas, se desarrollan siempre en intereses de clases, en intereses comunes que se independizan frente a las personas individuales, toman en esa independización la forma de intereses generales, entran como tales en contraposición con los individuos y en esta contraposición, en la que aparecen determinados como intereses generales, pueden ser representados por la conciencia como intereses ideales, hasta religiosos y sagrados? ¿Cómo es que, dentro de esta independización de los intereses personales en intereses de clase, tiene que cosificarse, alienarse el comportamiento personal del individuo para existir al mismo tiempo como independiente de él, como poder producido por el tráfico, transformándose en relaciones y circunstancias sociales, en una serie de poderes que le determinan, le subordinan y, por lo tanto, le aparecen en la representación como poderes "sagrados"? Si Sancho hubiera entendido alguna vez el hecho de que, dentro de ciertos límites, de medios de producción que, naturalmente, no dependen de la voluntad, hay fuerzas prácticas independientes no ya del individuo suelto, sino incluso de su totalidad, y que se imponen sobre ellos, le podría ser bastante indiferente que este hecho se represente religiosamente o en la imaginación del egoísta, se imponga sobre el todo de la representación y se invierta de tal modo que no admita ya nada sobre sí. Con eso, Sancho habría bajado del reino de la especulación al de la realidad, de aquello que los hombres se imaginan a lo que son, de aquello que se representan a como se actúan y tienen que actuarse dadas determinadas condiciones. Habría entonces entendido

1950, págs. 42, 183 (de la respuesta al *Unico* de Stirner): "Feuerbach no se ha planteado en su escrito más tarea que la de reconducir Dios o la religión a su origen humano y resolverlos prácticamente y teóricamente en el hombre gracias a esa reducción."

como producto de la vida lo que se le aparece como producto del pensamiento."[102]

Marx formula, pues, de un modo diferente del de Feuerbach, Stirner, etc., la tarea de la crítica de las ideas religiosas y filosófico-especulativas, porque no separa de la práctica humana global la actitud teorética de los hombres respecto del mundo, sino que "partiendo de los hombres realmente activos y de su real proceso vital... se representa también el desarrollo de los reflejos ideológicos".[103] O, como lo dice la importante observación del *Capital*: "Es bastante más fácil descubrir mediante el análisis el núcleo de las nebulosas representaciones religiosas que, a la inversa, desarrollar partiendo de cada circunstancia real de la vida su forma celestial. Éste es el único método materialista, el único método científico."[104] Hemos intentado mostrar que ya en *La ideología alemana* Marx se va acercando a esta concepción del método científico.

¿La filosofía hegeliana como unidad de Spinoza y Fichte?

Vamos a intentar ahora interpretar la proposición marxiana que habla de la filosofía hegeliana como de una unidad de Spinoza y Fichte. Como ya hemos dicho, se enuncia por vez primera esa proposición en *La Sagrada Familia*: si la sustancia spinoziana es la naturaleza disfrazada en su separación del hombre y la "autoconciencia" fichteana es el espíritu disfrazado en su separación de la naturaleza, entonces la filosofía hegeliana es el intento de unificar esos dos elementos en la concepción metafísica del "Espíritu absoluto" y lo que metafísicamente se disfraza en esa idea

[102] K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, págs. 227-228.
[103] *Ibid.*, pág. 26. Cfr. *ibid.*, pág. 38: explicar por la práctica la formación de las ideas; pág. 160: explicar la expresión ideológica por la exposición de las relaciones y circunstancias prácticas, materiales.
[104] Cfr. K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, pág. 393.

hegeliana del "Espíritu absoluto" son el "hombre real" y "la especie humana real".[105]

También *La ideología alemana* se remite a esa caracterización de la filosofía hegeliana.[106] Observemos algunos matices o correcciones en la argumentación de Marx en los que se refleja el proceso de la explicación teórica del punto de vista práctico materialista alcanzado en las *Tesis sobre Feuerbach.*

Por de pronto, para estimar el diagnóstico histórico-filosófico de la filosofía hegeliana por Marx, tal como se formula en *La Sagrada Familia,* hemos de tener en cuenta que la exposición marxiana de los secretos de la filosofía de Hegel y de la naturaleza de su método en los escritos polémicos (*La Sagrada Familia, La ideología alemana, Miseria de la filosofía*) es en cierto sentido adaptada, limitada y simplificada en atención a la intención polémica inmediata. A menudo se trata directamente sólo de probar que los autores criticados en cada caso dependen de Hegel, de que entre sus ideas y las de Hegel hay concordancia o analogía; y esa misma prueba está a veces subordinada a la finalidad de la polémica. Así, por ejemplo, la forma de la exposición del "secreto de la construcción especulativa" en *La Sagrada Familia* (con el ejemplo de los frutos y "el fruto") está orientada por la polémica con Szeliga. El entero paso filosófico de Marx empieza así: "El secreto de la exposición crítica de los *Mystères de París* es el secreto de la construcción especulativa, de la especulación hegeliana",[107] y termina con las palabras: "Era necesario anteponer esas observaciones para que las entendiera el señor Szeliga."[108] La

[105] K. Marx, F. Engels, *Die heilige Familie,* pág. 147. Cfr. *Supra,* págs. 213 ss.

[106] K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* pág. 82: "La filosofía hegeliana se expuso en *La Sagrada Familia,* pág. 220, como unidad de Spinoza y Fichte, y al mismo tiempo se subrayó la contradicción que eso implica."

[107] K. Marx, F .Engels, *Die heilige Familie,* pág. 59.

[108] *Ibid.,* pág. 62.

exposición de la "sustancia-sujeto" hegeliana está adecuada al objetivo polémico del momento.

Desde este punto de vista los últimos capítulos de los *Manuscritos económico-filosóficos* (y el comentario manuscrito a la filosofía hegeliana del derecho de 1843) tienen particular importancia. En ellos la crítica de la filosofía hegeliana se toma temáticamente como tarea teórica principal, no subsidiaria de una polémica.

La caracterización de la filosofía hegeliana como síntesis contradictoria de Spinoza y Fichte se formula en el contexto de la polémica con B. Bauer. Los conceptos de "sustancia" y de "auotconciencia" que Marx utiliza aquí no reflejan, empero, su multivocidad histórica, sino que están esencialmente pensados, con toda evidencia, en el sentido en que corrientemente se los tomaba en la literatura de los jóvenes hegelianos y, en general, en la literatura filosófica contemporánea procedente de Hegel. Así, por ejemplo, para Bruno Bauer en su *Posaune*[109] toda relación de sustancia es relación de dependencia del hombre respecto de algo externo, o sea —como lo decían los jóvenes hegelianos— una relación de alienación. La sustancia es lo general que se enfrenta al Yo humano finito como poder independiente y absoluto.[110] Sólo una filosofía antisustancialista —piensa Bauer— puede llevar a la emancipación humana y ser la filosofía del hombre real. En la etapa de su abigarrada evolución intelectual que se expresa en la *Posaune* o *Trompeta del Juicio final* Bauer cree hallar esa filosofía antisustancialista en la primitiva filosofía hegeliana, interpretada fichtea-

[109] Bruno Bauer, *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum,* Leipzig 1841, págs. 50, 63, *passim.* La obra de Bauer apareció primero anónimamente. Cfr. MEGA, Parte I, vol. 1, 1, pág. 103.

[110] V. en la *Posaune,* pág. 53 lo que dice sobre lo que es lo "sustancial", a saber: "Lo consolidado en y para sí, *independiente* de nuestro sentimiento, nuestra percepción, y lo *objetivo,* lo que *subsiste en y para sí*".

namente. Ya Hegel —afirma B. Bauer— ha creado una filosofía que no sacrifica el hombre individual a Dios ni a la naturaleza externa (la sustancia, la Idea absoluta como sustancia) ni entiende la creación de la historia de tal modo que los hombres individuales sean marionetas del "Espíritu del Mundo".[111] "Para él [Hegel, J. Z.] sólo es sustancia el Yo, el Yo es para él todo", pero es un Yo que se pone como "autoconsciencia universal, infinita".[112] La autoconsciencia es la única fuerza del mundo y de la historia, y la historia no tiene más sentido que la génesis y el desarrollo de la autoconsciencia.[113] Más tarde formula Bruno Bauer una filosofía sustancialmente idéntica, a saber, la filosofía de la autoconsciencia, como *crítica* a Hegel[114] y a la "filosofía", evidentemente bajo la influencia de Feuerbach, Stirner y Marx. Bauer ve en el *Único* de Stirner el intento de terminar consecuentemente con la "sustancia".

[111] Cfr. La *Posaune* sobre la concepción hegeliana de la religión: "...concepción de la religión según la cual la relación religiosa no es más que una relación interna de la *autoconsciencia* consigo misma, y todas las fuerzas que como sustancia o como Idea absoluta parecen aún diferentes de la autoconsciencia no son más que momentos propios de ella objetivados en la representación religiosa." *Ibid.*, pág. 69: "El Espíritu de Mundo tiene su realidad en el espíritu del hombre, no es más que el "concepto del espíritu" que se desarrolla y se consuma en el espíritu histórico y en su autoconsciencia."

[112] Cfr. *ibid.*, pág. 65. Cfr. las observaciones de Engels contra los intentos de hacer de Hegel un profeta de la autonomía subjetiva, en K. Marx, F. Engels, MEW, vol. 1, pág. 436.

[113] Cfr. B. Bauer, *Die Posaune*, pág. 70.

[114] Cfr. B. Bauer, *Das entdeckte Christentum* (1843), según la ed. Barnikols, Leipzig 1927, pág. 155: "En el auténtico sistema hegeliano, por lo menos, el concepto tiene aún el aspecto de una fuerza hipostática, capaz de vivir separada de la autoconsciencia, y, por su predominio sobre la autoconsciencia capaz de ser también objeto de culto, aunque sea de un culto lógico... La nueva crítica ha llevado finalmente el hombre a sí mismo, le ha dado a conocer a sí mismo, ha liberado a los hombres de sus ilusiones y conocido la autoconsciencia como la única fuerza creadora del universo, como el universo mismo."

En la *Posaune* dice Bauer explícitamente sobre la conexión entre la filosofía hegeliana y Spinoza y Fichte: "Si el spinozismo fue para él [para Hegel, J. Z.] el comienzo necesario de la filosofía, la concepción fichteana del Yo le resultó la culminación."[115]

La pugna sobre la interpretación sustancialista o subjetivista de la filosofía hegeliana se abrió al principio entre Strauss y Bauer como disputa sobre la validez del método hegeliano de exégesis bíblica. Pero la polémica se amplió pronto para abarcar cuestiones más amplias de la concepción de la historia: se trataba en particular del problema de la dependencia o independencia (heteronomía o autonomía) del hombre, de si los hombres son en la historia creadores o sólo marionetas, qué relación hay entre la actividad intencional de los hombres y la necesidad histórica, qué es la libertad humana, etcétera.

Hegel mismo no ha considerado su obra como unificación de Spinoza y Fichte. Él pensaba que la conexión histórico-filosófica entre su filosofía, por una parte, y la de Spinoza y Fichte, por otra, estaba mediada por una serie de pensadores. Pero de Spinoza, Hegel habla siempre con gran respeto: el spinozismo es el punto capital de la filosofía moderna, el comienzo esencial de todo filosofar,[115a] la *causa sui* es el concepto fundamental de toda especulación.[116] El defecto de la concepción spinoziana de la sustancia es que le falta "el principio de la subjetividad, de la individualidad, de la personalidad";[117] en el pensamiento de Spinoza falta esencialmente toda particularidad y singularidad, y se pierde para él en la sustancia única no procesual.[118]

Pero Hegel ve el contrapolo de Spinoza no en la filosofía de Fichte, sino, por de pronto, en la de Leibniz.[118a] Fichte

[115] B. Bauer, *Die Posaune...*, pág. 77.
[115a] G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 19, págs. 374, 376.
[116] *Ibid.*, pág. 379.
[117] *Ibid.*, pág. 375. Cfr. *Werke*, vol. 4, pág. 672.
[118] *Ibid.*, vol. 19, pág. 370.
[118a] *Ibid.*, vol. 4, pág. 675.

es para Hegel ante todo "la consumación de la filosofía kantiana". La contraposición inmediata y específica fichteana entre spinozismo (como filosofía de la necesidad natural en la que se pierde la libertad humana) y filosofía trascendental de la autoconsciencia (como filosofía consecuente de la libertad humana) no es recogida por Hegel.[119] Frente a Kant, Fichte y Jacobi como consumadores "de las formas de la filosofía reflexiva por la subjetividad", el spinozismo poseía en opinión de Hegel la excelencia de *no ser* una filosofía de la reflexión, sino que se basaba en el principio de la identidad del pensamiento y el ser y formulaba, aunque insuficientemente,[120] la "verdadera" infinitud (incondicionalidad, independencia respecto de otro: lo absoluto) como identidad de producir y producto (*natura naturans y natura naturata*). Antes de Hegel había emprendido el joven Schelling[121] un intento de unificar a Spinoza y Fichte, especialmente en su trabajo *Del Yo como principio de la filosofía.* Hegel reacciona a ese intento de Schelling empezando ya por los trabajos de Jena y la *Fenomenología,* entendiéndolo como intento de unificar el punto de vista de la "sustancia" con el de la "autoconsciencia",[122] y en seguida se esfuerza por conseguir una recta concepción de la "identidad de sustancia y objeto". En este sentido es posible aceptar la estimación de Feuerbach con la que, según toda apariencia, enlaza Marx en *La Sagrada Familia* de un modo inmediato: "Spinoza es el verdadero padre de la moderna filosofía especulativa, Schelling su restaurador, He-

[119] *Ibid.*, vol. 5, pág. 10.

[120] ¿Por qué insuficientemente? Todo está dicho, desde el punto de vista de Hegel, con la crítica de que Spinoza entiende la negación sólo unilateralmente (cfr. *Werke,* vol. 19, pág. 375). Hegel sostiene la función decisiva de lo particular, la concepción de la sustancia como proceso con las estructuras objetivadas de la (fichteana) autoconsciencia que se produce a sí misma.

[121] *Vorrede* a la 1ª ed. Final. En este sentido tiene razón Ruge: Schelling es una combinación de Spinoza y Fichte.

[122] Cfr. G. W. F. Hegel, *Werke,* vol. 19, pág. 665.

gel su consumador... La filosofía de la identidad no se diferenciaba del spinozismo más que por el hecho de entusiasmar con el *spiritus* del idealismo la muerta estampa flemática de la sustancia y que Hegel especialmente ha hecho de la autoactividad, de la capacidad de autodiferencia, de la autoconsciencia el atributo de la sustancia."[123]

La idea marxiana de la filosofía hegeliana como unidad contradictoria de Spinoza y Fichte no es consecuencia ni núcleo de un análisis histórico-filosófico profundo y hecho por sí mismo, ni tampoco pretende ser eso. Con una cierta simplificación —así, por ejemplo, Marx pasa por alto la diferencia específica entre el joven Schelling y Hegel—, se trata sólo de una visión destinada a subrayar en la polémica con B. Bauer la cuestión de la que realmente se trata, a saber, que la filosofía baueriana del hombre sigue dominada por una interpretación unilateral de la filosofía de Hegel e intenta resolver las contradicciones de la especulación en el terreno mismo de la especulación.

Por eso en *La Sagrada Familia* expone Marx lo que llama el concepto filosófico de la sustancia como naturaleza disfrazada en su separación del hombre.[124] El núcleo empírico, mundanal, del concepto filosófico de sustancia —de esta metafísica ilusión— es la *naturaleza,* tanto como existe fuera del hombre cuanto como es la suya propia.[125]

En *La ideología alemana,* en la crítica de la "sustancia", el acento se desplaza a la "otra naturaleza", a las circunstancias y relaciones sociales objetivas como producto de los hombres activos, fijada en la forma de fuerzas autónomas dominantes *frente* a los hombres, sus intenciones y sus deseos. Esto tiene evidentemente que ver con el cambio de actitud de Marx respecto de la antropología feuerbachiana y de su concepción de la "naturaleza humana", esto es, de la naturaleza humana según el modelo de la universalidad

[123] L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie,* pág. 70.
[124] Cfr. K. Marx, F. Engels, *Die Heilige Familie,* pág. 147.
[125] *Ibid.,* pág. 150.

orgánico-natural.[126] El manuscrito de *La ideología alemana* observa lo siguiente sobre la contraposición de Bruno Bauer entre "sustancia" y "autoconsciencia": Bauer tiene "pues, por una parte, en vez de los hombres reales y de su consciencia real de las circunstancias sociales que aparentemente se independizan frente a ellos, sólo la mera palabra abstracta *autoconsciencia,* del mismo modo que en lugar de la producción real tiene la *actividad independizada de esa autoconsciencia*; y, por otra parte, en vez de la naturaleza real y de las relaciones sociales realmente existentes, tiene la condensación filosófica de todas las categorías filosóficas o nombres de esas relaciones en la frase "la sustancia", pues, junto con todos los filósofos e ideólogos, confunde los pensamientos, las ideas, la expresión independizada mental del mundo existente con el fundamento de ese mundo existente. Es natural que con esas dos abstracciones ya sin sentido y sin contenido[127] pueda hacer todos los trucos imaginables sin necesidad de saber nada del hombre real y de sus circunstancias".[128]

[126] En el mismo sentido iba ya antes la crítica de B. Bauer a la concepción de la "naturaleza humana" por los materialistas franceses; cfr. *Das entdeckte Christentum,* pág. 162: "Su error consistió en general en considerar al hombre sólo antropológicamente, como sujeto determinado, determinado por la naturaleza, y —al menos dentro del sistema de la naturaleza—, ignorar su determinación superior como espíritu nacional y su libre autodeterminación en la historia, el arte y la ciencia...; pero ese fue un error inevitable en la primera amplia y total oposición contra el sistema cristiano, en el cual el hombre se disuelve como mero espíritu colectivo y se ve privado de toda autodeterminación."

[127] K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* pág. 83: "...con estas dos abstracciones ya sin sentido y sin contenido...". Cfr. *Die Heilige Familie,* pág. 145: "Sustancia" y "sujeto" esto es, la autoconsciencia infinita, no determinada por nada más son monstruos metafísicos.

[128] *Ibid.,* pág. 82-83. Cfr. K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* pág. 217: "San Bruno, que come de la teología, hace en sus "duras campañas vitales" contra la sustancia el mismo intento «pro aris et focis» por salir de la teología como teólogo. Su «sustancia» no es sino los «predicados de Dios» reunidos en un solo

El esfuerzo por captar la práctica en sus formas históricas concretas aparece en el lugar de la pugna especulativa entre la filosofía de la sustancia y la filosofía de la autoconsciencia (sujeto).[120] Por lo que hace a la cuestión metafísica especulativa de la relación entre la sustancia y el sujeto, en efecto, Marx la considera completamente estéril, superflua e imaginaria, al critica y la abandona mediante una nueva formulación, propiamente sustituyéndola por la cuestión que expresa las "colisiones reales",[130] el verdadero problema cuya expresión abstracta y supraterrena era la cuestión especulativa de la relación entre la sustancia y el sujeto. *La ideología alemana* ve estas colisiones reales en el hecho de que en las circunstancias y condiciones dadas, cuya quintaesencia ideal es la filosofía, tanto hegeliana como de los jóvenes hegelianos, los productos de la actividad se independizan y se contraponen a los productores. Estas colisiones aumenta e imponen la organización comunista de la sociedad humana en interés de la conservación de la vida humana y de la satisfacción de las necesidades humanas. El intento hegeliano de unificar la sustancia y la autoconsciencia tenía que ser inevitablemente contradictorio e insostenible porque, aunque era la expresión filosófica especulativa de las citadas colisiones reales, éstas, el problema real, seguían encubiertas y sin conceptuar. La identidad hegeliana

---

nombre; aparte de la persona, que se reserva, quiere así prescindir de todos los predicados divinos, que no son, a su vez, más que los nombres sublimados de las representaciones que tienen los hombres de sus determinadas circunstancias y relaciones empíricas..."

[129] Cfr. *ibid.*, págs. 43-44: "P. e. la importante cuestión sobre la relación del hombre con la naturaleza..., de la que han nacido todas las «obras inconmensurables» sobre la «sustancia» y la «autoconsciencia», se descompone por sí misma en la comprensión de que la célebre «unidad del hombre con la naturaleza» se realiza desde antiguo en la industria y ha existido en cada época de un modo u otro según el desarrollo mayor o menor de la industria, igual que la «lucha» del hombre con la naturaleza, hasta el desarrollo de sus fuerzas productivas sobre una base adecuada."

[130] *Ibid.*, pág. 82.

de la sustancia y el sujeto —ya según el espíritu de la *Fenomenología,* que acentúa la *autoconsciencia* como sustancia, ya en el del sistema, que acentúa la sustancia (la idea absoluta) como autoconsciencia (sujeto)— fue una concepción ilusoria, superación y reconciliación meramente mentales de las "colisiones reales"; fue esencialmente conservadora y por eso tuvo que convertirse en objeto de la crítica de las fuerzas interesadas por la solución práctica de las colisiones reales.

Marx dirige una crítica de principio contra toda metafísica porque y en la medida en que es una ontología sustancialista, o sea, en la medida en que fija mentalmente la objetividad alienada nacida de la objetificación de la actividad humana en determinadas condiciones. Pero *no toda crítica* de la ontología sustancialista, no toda filosofa antisustancialista cuenta con el apoyo de Marx, como lo muestra su polémica con B. Bauer y M. Stirner.

En la filosofía antisustancialista de B. Bauer se trasforma la autoconsciencia, separada del hombre real prácticamente activo, en algo que es aparentemente *causa sui,* no dependiente de ninguna otra cosa, como en "in se esse" de Spinoza, pero de este modo el hombre real se pierde en la "libre" autoconsciencia como *sustancia.*[130a] Por lo que hace a Stirner, Marx se separa de su crítica antisustancialista principalmente, como hemos visto, porque es radical sólo en apariencia y en realidad ayuda a conservar las formas de vida correspondientes a los productos alienados e independizados de la práctica humana, o sea, las circunstancias

[130a] Cfr. *ibid.,* pág. 85: Bruno sigue diciendo: "La filosofía, en alianza con la religión, ha trabajado siempre por la absoluta dependencia del individuo y la ha realizado efectivamente, ordenando y practicando la disolución de la vida singular en la vida general, del accidente en la sustancia, del hombre en el Espíritu absoluto." Como si "la filosofía" de Bruno, "en alianza" con la de Hegel y con su persistente prohibición del trato con la teología no "ordenara" —aunque sin poder practicarlo— al "hombre" disolverse mentalmente en la idea de uno de sus "accidentes", la autoconsciencia como "sustancia".

y relaciones en las que necesariamente se reproducen ilusiones metafísicas sobre la "sustancia" y el "sujeto" absoluto.

No basta con hacer a Feuerbach práctico

Aparte de Marx y Engels, Moses Hess ha sido en los años cuarenta del siglo pasado el teórico comunista que ha realizado el intento más amplio y más importante de clarificar los aspectos filosóficos de la crítica comunista teórico-práctica de la sociedad burguesa. La actividad literaria de Hess se desarrolla en aquel período en contacto directo con Marx. Por eso la clarificación de algunos aspectos de la relación de Marx con las concepciones de Hess puede iluminar de algún modo nuestra problemática de las etapas de la crítica marxiana de Hegel, particularmente para los años 1844-1846.

Los *Manuscritos económico-filosóficos* citan los artículos publicados en 1843 en los *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*[131] como una de las fuentes utilizadas por Marx, el cual ve en ellos una aportación alemana original a la crítica de la economía política.[132]

La ideología alemana complementa y modifica esa estimación, en la crítica del socialismo verdadero, escrita en la primavera de 1846, en el sentido de que sigue reconociendo valor a los artículos para el momento en que fueron escritos y publicados, pero la repetición de las mismas ideas en las publicaciones de Hess de 1845 se considera "aburrida y reaccionaria", porque se trata de ideas "anticuadas".[133]

[131] Se trata de los artículos 1) "Sozialismus und Komunismus"; 2) "Philosophie der Tat"; 3) "Die Eine und Ganze Freiheit!", nueva ed. de A. Cornu y W. Mönke, en Moses Hess, *Philosophische und Sozialistische Schriften 1837-1850,* Berlín 1961, págs. 197-230.

[132] Cfr. MEGA, Parte 1, vol. 3, pág. 34.

[133] Cfr. K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* págs. 478-479: "Cosas que ya en Hess son muy imprecisas y místicas, pero

Al igual que los autores de *La ideología alemana,* Hess hace la síntesis del socialismo francés con el desarrollo de la filosofía alemana, e intenta formular en ese sentido un socialismo "fundado científica y filosóficamente". De eso arrancan los socialistas verdaderos: con la ayuda de la ideología hegeliana y particularmente de la de Feuerbach,[134] intentan asimilarse las ideas de la literatura socialista y comunista del extranjero. "Separan los sistemas, las críticas y los escritos polémicos comunistas del movimiento real cuya mera expresión son, y los ponen luego en una conexión arbitraria con la filosofía alemana. Separan la consciencia de determinadas esferas vitales de estas esferas vitales mismas y la miden con el metro de la consciencia verdadera absoluta, o sea, de la consciencia germano-filosófica. Transforman con toda consecuencia las relaciones de estos determinados individuos en relaciones "*del* hombre", se explican las ideas de esos determinados individuos sobre sus propias circunstancias pensando que son ideas sobre "*el* hombre". Con eso vuelven del real terreno histórico al terreno de la ideología, y como no conocen los hechos reales, pueden construir fácilmente conexiones fantásticas con la ayuda del método "absoluto" o de cualquier otro método ideológico y con gran facilidad... Dadas las circunstancias de hecho dominantes en Alemania, era inevitable que se formaran estas sectas intermedias, que se intentara una mediación entre el comunismo y las ideas

que al comienzo —en los *Einundzwanzig Bogen*— todavía eran meritorias y que sólo por su eterna repetición en el *Bürgerbuch,* en las *Neue Anekdota* y en los *Rheinische Jahrbücher* en una época en que ya estaban anticuadas, se han hecho pesadas y reaccionarias, esas mismas cosas son un completo absurdo en manos del señor Grün." Se trata de los siguientes artículos de Hess: 1. "Über die Not in unserer Gesellschaft und deren Abhilfe", en *Deutsches Bürgerbuch für 1845* (en la edición Cornu-Mönbe, págs. 311, 326); 2. "Fortschritt und Entwicklung und Über die sozialitische Bewegung in Deutschland", en *Neue Anekdota* (*ibid.,* págs. 281-307); "Über das Geldwesen", en *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform,* vol. 1, 1845, (*ibid.,* págs. 329-348).

[134] K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* pág. 442.

dominantes. No menos inevitable era que toda una serie de comunistas alemanes que partían de la filosofía llegaran al comunismo precisamente por ese rodeo y sigan llegando a él, mientras que otros, que no han podido desprenderse de los lazos de la ideología, seguirán predicando este socialismo verdadero hasta su último aliento".[135]

Para aclarar más profundamente lo específico de la crítica marxiana de Hegel y de la concepción marxiana del final de la filosofía, y lo que es original suyo, es necesario poner precisamente en claro la naturaleza de la fundamentación filosófica del comunismo por Hess y de su crítica de la filosofía anterior, la influencia que todo eso ha podido tener en Marx y su relación con la concepción marxiana de la "fundamentación filosófica" o de la imposibilidad de una "fundamentación filosófica" del comunismo.

Ya en 1841, en su escrito *La jerarquía europea*,[136] Hess esboza la idea de una nueva "filosofía de la acción". Hegel es la culminación de la filosofía del pasado, pero ahora está al orden del día el paso a la filosofía de la acción. Ya los jóvenes hegelianos se encuentran en esa transición, pero su defecto consiste en que se limitan a la "libertad intelectual", esto es, a la crítica de la concepción religiosa de la historia y del mundo.[137] Sus trabajos son la *negación* de la filosofía del pasado; la transición positiva a la filosofía de la acción se dan en los trabajos de von Cieszkowski y Hess.[138] La filosofía hegeliana justifica y sanciona lo sido y existente, no es una filosofía de la acción basada en el

[135] *Ibid.*, págs. 442-443.
[136] M. Hess, *op cit.*, págs. 77 ss.
[137] *Ibid.*, págs. 77, 82-83, 86.
[138] *Ibid.*, págs. 85-86: "Lo que de positivo puede conquistar la ciencia moderna no está ya en el terreno de la filosofía propiamente dicha, no está ya en el pensamiento como tal, por dogmáticamente que se presente. Lo positivo se tiene que buscar ahora en *otro* terreno diferente de la Θεωρια. El pensamiento libre no se compadece con ningún dogmatismo. Mas si la filosofía no puede volver al dogmatismo, para conseguir algo positivo tiene que salir de sí misma hacia la acción".

futuro. Hegel no sabe ni comprende lo que es una verdadera acción.[139] También es falsa la concepción de la naturaleza como "el Espíritu alienado de sí mismo": la naturaleza es "en y para sí" absoluta, igual que la historia.[140]

El fundamento histórico-filosófico de la filosofía de la acción es para Hess la filosofía hegeliana; y ésta tiene como presupuesto la filosofía natural de Schelling, la cual se basa en el spinozismo.[141]

Entre las obras de Hegel la *Fenomenología del Espíritu* ocupa un lugar de excepción, es "el libro de los libros" que contiene en germen todo el sistema de Hegel.[141a]

En un artículo sobre la crisis presente en la filosofía alemana de 1841, Hess ve la filosofía de la *práctica* en el joven hegelianismo representado por Ruge, Feuerbach y Bauer. Según Hess este pensamiento de los jóvenes hegelianos rebasa las fronteras de una concepción contemplativa de la filosofía, tiene su fuente en la filosofía hegeliana de la autoconsciencia y es esencialmente fiel a hegelianismo.[142] Ya Hegel se ha negado a admitir nada firme y terminado, sino explícitamente sólo el trabajo del Espíritu.[143] Los jóvenes hegelianos rompen el historicismo cerrado de Hegel criticando el pasado y dirigiendo sus fuerzas a la construcción positiva del futuro.

[139] *Ibid.*, pág. 82, 86, 89. Cfr. pág. 79: "El hegelismo abarca todo el campo del pensamiento, desde el saber fenomenológico y lógico hasta el absoluto; sólo yerra al creer ser más que una filosofía absoluta del *Espíritu*, o que ya «eo ipso» abarca la acción."

[140] *Ibid.*, págs. 80-84.

[141] *Ibid.*, pág. 78.

[141a] *Ibid.*, págs. 79-80.

[142] *Ibid.*, pág. 169: "Si bien por una parte hay que afirmar que la llamada escuela de los «jóvenes hegelianos» ha rebasado los límites de la filosofía hegeliana en el sentido de que no se queda en el idealismo o filosofía propiamente dicha, esto es, en el *pensamiento*, sino que quiere aplicar a la vida lo conseguido en la filosofía —la adecuada autoconsciencia o consciencia de Dios— o, por mejor decir, quiere adecuar la vida a esta autoconsciencia conseguida, por otra parte no hay que olvidar que la nueva tendencia no tiene más fundamento que el fundamento *ideal* de la filosofía de Hegel."

[143] *Ibid.*, pág. 170.

Los artículos publicados en los *Einundwanzig Bogen,* a los que se refiere Marx positivamente en los *Manuscritos económico-filosóficos,* desarrollan el proyecto de Hess de una filosofía de la acción como fundamentación filosófica del comunismo. Sólo en Alemania, donde la filosofía ha alcanzado su culminación, puede superarse a sí misma y pasar a la acción.[144] Hess construye paralelismos entre Fichte y Babeuf, Hegel y Fourier, entre la filosofía alemana del espíritu autónomo y las teorías comunistas francesas.[145] Ve en una y otras —muy abstracta y especulativamente— la manifestación y la realización paulatina "del principio básico del mundo moderno", a saber, la "unidad absoluta de toda vida".[146] Aquí vuelve a asomar un motivo spinoziano a cuya interpretación volveremos: Spinoza es para Hess el "verdadero fundador" de la filosofía alemana, y el spinozismo subyace también a la teoría social francesa, especialmente al fourierismo.[147] Una vez que el "principio de la edad moderna" ha sido descubierto en dos formas separadas, pero paralelas, se trata de realizarlo en la vida. Para ello la filosofía de la acción propone la unificación de la filosofía alemana y el comunismo francés.[148] Obstáculos reales a la libertad son el estado y la iglesia; hay que captar y eliminar la base de ese dúplice fenómeno.[148a] Una de las principales excelencias del comunismo es que en él desaparece la contraposición de goce y trabajo.[149] La comunidad

[144] *Ibid.,* pág. 198.
[145] *Ibid.,* pág. 199.
[146] Cfr. *Ibid.,* págs. 198, 199, 200, 201, 202. Por ej. 201: "Por medio de Fourier y de Hegel el espíritu francés y alemán se ha alzado hasta el punto de vista absoluto, desde el cual la justificación infinita del sujeto, la *libertad* personal o la personalidad absolutamente libre y la ley del no menos justificado mundo objetivo, la *igualdad* absoluta de todas las personas en la sociedad no son ya contrapuestos, sino momentos complementarios de un mismo principio, el principio de la *unidad* absoluta de toda vida."
[147] *Ibid.,* pág. 200.
[148] *Ibid.,* pág. 202.
[148a] *Ibid.,* pág. 198.
[149] *Ibid.,* pág. 204.

comunista es la realización práctica de la ética filosófica, que ve la felicidad suprema en la actividad libre, que es al mismo tiempo la utilidad única y verdadera. En cambio, en la sociedad de poseedores egoístas aislados "está negada la libre actividad y rebajada a la condición del *trabajo* del esclavo".[150]

El artículo "La filosofía de la acción" específica la concepción de Hess en aquella época sobre la libre actividad (comunista) mediante la crítica de la "reflexión" y del "dualismo". Hess empieza con una idea ontológica: "Lo primero y lo último no es el ser, sino la *acción*."[151] Esta idea no es original, sino que es una paráfrasis de la exposición del "cogito" cartesiano por Fichte. El mismo Hess reconoce, por lo demás, que no pretende producir ninguna nueva verdad filosófico-teórica. Tiene consciencia de que repite las ideas de la filosofía trascendental alemana,[152] pues el objetivo del socialismo es también el objetivo del idealismo.[153]

Para entender el carácter específico de la fundamentación filosófica del comunismo por Hess y una serie de sor-

[150] *Ibid.*, págs. 204-206: "El hombre tiene gusto por alguna actividad, incluso por actividades muy varias, y el libre, no muerto, sino vivo, eternamente joven organismo de la libre sociedad humana, de las libres ocupaciones humanas, que aquí son plenamente idénticas al "goce", consta de la multiplicidad de las libres inclinaciones o actividades humanas."

[151] *Ibid.*, pág. 510: "Lo único verdadero de la filosofía cartesiana es la primera palabra; no podía decir Descartes *cogito ergo sum*, sino sólo *cogito*. Lo primero (y lo último) que conozco es precisamente la acción de mi espíritu, mi conocer. El espíritn, la vida despierta a autoconsciencia, comprueba su autoigualdad o identidad mediante el pensamiento... Si pasamos a la explicación de ese acto hallamos tres cosas: un pensante, un pensado y la identidad de ambos, el Yo. "Yo pienso" quiere decir: Yo se presenta (o se pone) él mismo con otro, pero por la superación de esa reflexión vuelve sobre sí, una vez que ha salido de sí por el descubrimiento de su propia vida en el espejo. El Yo comprende que la imagen es suya."

[152] *Ibid.*, pág. 212.

[153] *Ibid.*, pág. 219: "El objetivo del socialismo no es sino el del idealismo; es este: no dejar en pie de todo el viejo mobiliario más que la actividad."

prendentes ideas con que tropezamos en ella hemos de poner en claro los motivos que conducen a Hess a unificar tres elementos en la filosofía de la acción: 1º, la filosofía trascendental alemana; 2º, el spinozismo; y 3º la crítica feuerbachiana de la religión, ampliada a la vida política y social.[154]

Para Hess la base lógica e histórica es el *spinozismo*. "La base de la acción libre en la Ética de Spinoza, y la presente *Filosofía de la acción* no pretende ser más que un desarrollo ulterior de la misma. Fichte ha puesto la piedra angular para esa continuación. Pero la filosofía alemana como tal no ha podido ir más allá del idealismo... En Alemania se reconoce el valor de la *negación* para el pensamiento, no para la acción."[155] Cierto que Hess necesita toda una nueva clasificación abstracta de la historia de la filosofía moderna, catalogación adaptada a su punto de vista previo, para hacer de Fichte el iniciador de la nueva evolución filosófica basada en Spinoza; Fichte se consideraba a sí mismo como antípoda de Spinoza, como negador suyo, no como su continuador. Pero la cuestión importante que se presenta a propósito de la genealogía de la filosofía comunista de la "acción" según Hess es otra; ¿cómo es que Hess pone como fundamento filosófico de la actividad libre comunista una filosofía que Jacobi,[156] por ejemplo, había recusado ya por negadora en principio de toda acción humana libre y que algunos colegas de Hess y correligionarios suyos, como B. Bauer, criticaban por ser una teoría de la absorción en la substancia y la liquidación del hombre libre?[157]

Si pasamos por alto las reminiscencias de la anterior actividad de escritor de Hess, antes de su período socialista, se puede decir que el secreto de su spinozismo comunista es

[154] Cfr. *ibid.*, pág. 213: "La consciencia teológica es la gran mentira, el principio de toda servidumbre (y dominio) a que está sometido nuestro linaje..."

[155] *Ibid.*, pág. 221.

[156] Cfr. F. H. Jacobi, *Werke*, vol. 4, 1812 ss., págs. 26, 223, *passim*.

[157] Cfr. M. Hess, *op. cit.*, págs. 220, 325 363, *passim*.

la idea comunista utópica de Fourier de una armonía social absoluta supuestamente producida y automáticamente conservada por el hecho de que desaparezcan toda presión, constricción, determinación externas y todo individuo obre exclusivamente según su propio carácter y sus propias inclinaciones, y con completa autonomía.[158] Hess acepta ese ideal, busca su réplica fliosófica y cree descubrir su fundamento en algunas ideas de Spinoza que selecciona bastante unilateralmente de la totalidad de la concepción metafísica del filósofo.

Spinoza determina la libertad en la definición VII del libro 1 de la *Ética*: "Ea res libera dictur, quae ex sola ad agendum determinatur: Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa, ac determinate ratione."[158a] El "Bien" es para Spinoza lo que refuerza nuestra capacidad de acción, lo que nos satisface.[159] La acción "virtuosa" es la acción según las leyes de la propia naturaleza ("ex legibus propriae naturae agere").[160] En esas ideas basa Hess sus consideraciones sobre la libre actividad comunista como identidad de trabajo

[158] Cfr. *ibid.*, págs. 201, 206. Cfr. *ibid.*, pág. 202: "Fourier... ha descubierto que *toda* inclinación es buena cuando no es obstaculizada por barreras externas, o, a la inversa, que sólo es excitada patológicamente por reacción; es sana cuando puede manifestarse con toda libertad y aplicarse a su actividad. Éste es el gran secreto que Spinoza ha dicho ya en su *Etica,* pero que sólo gracias a Fourier ha cobrado toda su significación para el mundo objetivo de la sociedad humana, del mismo modo que sólo gracias a Hegel ha cobrado su significación verdadera para el mundo subjetivo del espíritu humano." Cfr. las opiniones de Engels sobre el ideal de la Armonía de Fourier a principios del invierno de 1843, o sea, en una época en la que Engels suponía aún que el comunismo es la consecuencia necesaria de la filosofía de los jóvenes hegelianos. (F. Engels, *Fortschritte des Sozialismus auf dem Kontinent,* MEW, vol. 1, pág. 483.)

[158a] "Se llamará libre a la cosa que sólo exista por la necesidad de su naturaleza y sólo se determine a la acción por sí misma; necesaria, en cambio, o, por mejor decir, forzada, la cosa que es determinada por otra a existir y obrar de determinado modo."

[159] Cfr. *ibid.*, pág. 197.

[160] Cfr. *ibid.*, pág. 209.

y goce, sobre la virtud,[161] sobre el sentido de la vida humana, etcétera.

De ese modo contempla Hess la filosofía spinoziana de la autodeterminación y de la autonomía humano-social.

Esa misma ética de Spinoza había sido en cambio en las primeras fases de la filosofía clásica alemana para Jacobi el antípoda directo de la filosofía de la autodeterminación. Le bastaba a Jacobi con poner en primer término y refutar las consecuencias de la opinión de Spinoza de que *sólo* la sustancia y esa *única* sustancia (esto es, la naturaleza, o Dios) es libre y que la voluntad humana no es libre, que todo lo que ocurre y ha ocurrido se desarrolló necesariamente, tal como está determinado por la sustancia (por la Naturaleza-Dios).[162] Ese spinozismo es el que critica también Bruno Bauer en su filosofía antisustancialista de la autoconsciencia, etcétera.

La segunda fuente de la fundamentación filosófica del comunismo por Hess es la filosofía trascendental alemana, en especial la concepción del pensamiento libre propia de

[161] Cfr. M. Hess, *op. cit.*, pág. 325: "Mas ¿qué es la virtud? Actividad por impulso interior, en el hombre actividad por impulso humano. Si sigo mis acciones, mi hombre interior, la voz de mi más íntima naturaleza de mi más íntimo ser, si no niego en mi vida mi carácter, soy un hombre virtuoso, o sea, un hombre verdadero... Si la actividad tiene su fundamento determinador, su motor, fuera de sí, es una carga o la carga de un vicio. ¿Qué es un vicio? La constricción que inflijo a mi naturaleza humana interior al hacerme determinar por fuerzas externas —reales o imaginarias— en la actividad rebaja y oprime mi vida verdadera."

[162] Cfr. Spinoza, *Ethical*, vol. 1, prop. XXIX: "In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum." Prop. XXXII "Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria." Prop. XXXIII: "Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt." (Trad.: "En la naturaleza de las cosas no se da nada contingente, sino que todas las cosas están determinadas por la necesidad de la naturaleza divina a un cierto modo de existir y de obrar. La voluntad no se puede llamar causa libre, sino sólo necesaria. Las cosas no han podido ser producidas como lo han sido sino por algún orden de Dios.")

esta filosofía (el pensamiento no determinado por nada externo, que se determina sólo a sí mismo, se crea a sí mismo). Según ese modelo y por analogía con él formula Hess su concepción de la "actividad libre", de la "práctica libre". Tiene mucha importancia aquí el concepto de la reflexión en el sentido de la filosofía especulativa alemana. No hay libertad[163] donde hay una relación de la reflexión, no-identidad, dualismo, heteronomía; en ese caso el hombre —punto en el cual aparece un motivo *feuerbachiano* generalizado— se encuentra preso en las ataduras de la conciencia teológica. Ambas cosas se caracterizan recíprocamente: donde hay reflexión, hay consciencia teológica; donde hay consciencia teológica, hay reflexión, dualismo, heteronomía.[164] Ambas son las *raíces* dualistas de toda servidumbre, la religiosa, la política y la social. En este punto se manifiesta de nuevo claramente el idealismo de la filosofía de la acción de Hess: Hess piensa que un determinado principio intelectual —el dualismo, la reflexión— engendra todo lo malo y que la consciencia teológica es la *madre* de la servidumbre política y social, de todas las fuerzas, los poderes y las instituciones que esclavizan a los hombres.[165]

Hess asimila la idea de Hegel de que la libertad del individuo está en la identificación con lo universal, en el co-

[163] Cfr. M. Hess, *op. cit.*, pág. 213 ss.

[164] *Ibid.*, págs. 212, 213: "...la consciencia teológica bloqueada en el callejón sin salida de la reflexión." Cfr. la crítica a los jóvenes hegelianos (*ibid.*, pág. 219) por mantenerse en el punto de vista de la reflexión, *o sea*, de la consciencia teológica, en la medida en que reconocen el objeto de la actividad como algo realmente distinto de un momento de la actividad misma.

[165] Cfr. *ibid.*, pág. 216: "Mientras el dualismo no esté superado en todas partes, igual en el espíritu que en la vida social, no habrá triunfado la libertad. La concepción dualista del mundo tuvo, desde luego, que nacer necesariamente en la historia. Pero no por eso es la mentira menos mentira. Toda nuestra historia acaecida ha sido por así decirlo una mentira inevitable... El espíritu se desarrolla en y por la contradicción consigo mismo." Cfr., pág. 213: La religión, el "dualismo religioso" es el padre, el "dualismo político" el hijo.

nocimiento y la "realización" de la identidad de lo particular y lo general.[166] Por lo menos en su aportación a los *Einundzwanzig Bogen* parece considerar filosóficamente exacta la "unificación" hegeliana de la libertad individual y el carácter absoluto del todo social. Esta estimación le separa de los jóvenes hegelianos, que ven acertadamente en la filosofía hegeliana del derecho la absorción de los individuos humanos reales por lo "universal"-abstracto.

La "filosofía de la acción" no se libera del círculo de la filosofía especulativa, particularmente de la alemana, con cuyos varios elementos Hess, que se mueve con suma facilidad en la esfera de las abstracciones supremas y es capaz de combinaciones abstractas originales, produce su "fundamentación filosófica" del comunismo.

Hess procede con la "sustancia" de Spinoza (como unidad de producir y producto) tan arbitrariamente como con el Yo de Fichte, con el "Espíritu" de Hegel y con el "ateísmo" de Feuerbach. Sobre la base de analogías más o menos superficiales ve en esas concepciones el fundamento filosófico o el modelo de la actividad libre entendida según el espíritu de las nociones comunistas utópicas de Fourier.

Hasta el momento hemos caracterizado la "filosofía de la acción" de Hess tal como se formula en las publicaciones de 1843, que son las que Marx menciona con respeto en los manuscritos de París.

Pero desde el punto de vista de la problemática que estamos estudiando merecen particular atención, además de los artículos de Hess de 1843, sus manuscritos de 1844, escritos, pues, aproximadamente en la misma época que los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx.

Del artículo "Sobre el dinero", en el que se formula la teoría de la *alienación económica*,[167] es sabido que Marx

[166] Cfr. *ibid.*, págs. 215, 216 ss.

[167] El artículo no se publicó hasta 1845. Cfr. M. Hess, *op cit.*, págs. 334-335: "Lo que Dios para la vida teórica, eso mismo es el dinero para la vida *práctica* en el mundo al revés: la capacidad alie-

lo ha tenido en las manos como redactor de los *Anales franco-alemanes* antes de la ruina de éstos. Pero no sabemos con exactitud en qué forma lo conoció, ni podemos, por lo tanto, llegar a conclusión alguna fundada acerca de la influencia del texto en Marx. En general se puede afirmar sin duda —de acuerdo con la más seria historiografía reciente— que Hess ha sido un mediador de la iniciativa marxiana de aplicar la teoría de la alienación a la crítica de las circunstancias y relaciones sociales y económicas.[168]

Las consideraciones de Hess escritas en mayo de 1844 —o sea, algo antes que los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx— publicadas en 1845 en el artículo "Sobre el movimiento socialista en Alemania" se ocupan de la relación entre la crítica comunista de la sociedad burguesa y la filosofía clásica alemana. Llamaremos especialmente la atención sobre el desplazamiento de acentos en la estimación de las filosofías de Feuerbach y de Hegel.

Contra lo que ocurría en los *Einundzwanzig Bogen,* aquí la fundamentación filosófica del comunismo está ya desprendida de la abierta dependencia de Spinoza y de la filosofía *especulativa* alemana, y se basa bastante explícitamente en la *antropología de Feuerbach.* "Feuerbach prueba que la esencia objetiva de la religión más consumada, el cristianismo, es la naturaleza alienada del hombre, y con esta crítica Feuerbach ha destruido el fundamento de todos los errores y todas las contradicciones, aunque no presente sistemáticamente cómo *todas* las contraposiciones y contradicciones nacen del hombre que aliena su naturaleza."[169] Feuerbach es

---

nada de los hombres, su actividad vital vendida... Los hombres no tienen valor alguno para los teólogos y economistas «puramente científicos»... El dinero es el producto de los hombres recíprocamente alienados, el hombre alienado."

[168] Cfr. W. Mönke en el prólogo a la edición de M. Hess, *op cit.*, pág. XLVI: "...A finales de 1843 y principios de 1844 Hess, con su trasposición de la concepción feuerbachiana de la alienación y extrañación al terreno social y económico, ejerció cierta influencia en Marx."

[169] M. Hess, *op cit.*, pág. 293.

según Hess el Proudhon alemán. Del mismo modo que la crítica de Feuerbach es el fundamento de la comprensión y superación de todas las colisiones *teóricas,* así también la radical crítica de la propiedad por Proudhon —pese a que el mismo Proudhon no la piense hasta el final— llega hasta el fundamento de la comprensión y la superación de todas las colisiones y contraposiciones *prácticas* de la vida social. Ninguno de los dos tiene consciencia de proceder en paralelismo con el otro. "Pero en realidad basta con aplicar a la vida social el humanismo de Feuerbach para llegar a los resultados prácticos de Proudhon."[170] Si nos comportamos, en efecto, desde el punto de vista de Feuerbach, tan críticamente respecto del dios práctico, del dinero, si aplicamos —esto es— la acertada crítica de la religión cristiana por Feuerbach a la política y la vida social, entonces será criticado en sus raíces el mundo del trabajo asalariado y de la propiedad privada.[171] ¿Por qué no ha llegado el mismo Feuerbach a esas consecuencias prácticas de su principio antropológico? La tesis de Feuerbach de que la teología es antropología es verdadera, pero no es toda la verdad. "La naturaleza del hombre, hay que añadir, es naturaleza social, cooperación de diferentes individuos hacia el mismo fin, por intereses plenamente idénticos, y la verdadera teoría del hombre, el verdadero humanismo, es la teoría de la sociación humana, esto es: la antropología es socialismo."[172] También en Feuerbach se da, en última instancia, el defecto general de la filosofía alemana. "La filosofía alemana como tal fracasa ante la práctica, para la cual no tiene sensibilidad, *porque es puramente teorética.*"

[170] *Ibid.*

[171] Cfr. *ibid.,* pág. 293: "Basta en efecto con comportarse, desde el punto de vista de Feuerbach, tan críticamente respecto del dios práctico, el dinero, como respecto del dios teórico, o basta con entender la naturaleza de la política consumada, del estado de derecho, tan acertadamente como Feuerbach ha entendido la naturaleza de la religión consumada, del cristianismo, para levantar por el aire este mundo de tenderos..."

[172] *Ibid.*

(Cursiva mía, J. Z.)[172a] En lo esencial, Feuerbach ha consumado sólo la liberación teorética, pero la filosofía alemana, y Feuerbach en particular, no podían dar ya el programa de la liberación práctica.

De acuerdo con esa estimación de la antropología feuerbachiana y con el supuesto de las ideas críticas de la alienación económica Hess modifica algo su exposición y su crítica de la filosofía de Hegel. También cambia la exposición del idealismo subjetivo de Fichte: ahora ya no ve en él el comienzo alemán del comunismo, sino sólo la justificación filosófica del librepensamiento y de la libertad de la acción egoísta en la concurrencia libre.[173] La liberación desde esta posición del idealismo subjetivo y de la concurrencia egoísta no podía ser verdadera: la ignorada naturaleza *social* del hombre se manifiesta de nuevo por el hecho de volver a presentarse como poder externo *contra* el hombre individual.[174] En paralelismo con esa transición del libera-

[172a] Cfr. *ibid.*, pág. 295: "La filosofía alemana como tal fracasa ante la práctica, para la cual no tiene sensibilidad porque es puramente teorética. Y como práctica fracasa por la falta de elaboración filosófica. Hemos descubierto en ella, en cuanto que es filosofía, su defecto general, y con eso se nos aclara su relación con el socialismo. Por decirlo brevemente una vez más: la relación de la filosofía alemana consumada, esto es, de Feuerbach con el socialismo es la relación del humanismo teórico con el práctico. Si se produce un conflicto entre la *filosofía* alemana *como tal* y el socialismo, eso sólo se puede deber en principio a que la primera entiende el humanismo, la vida humana, no como la cooperación de los hombres en general, no como la actividad vital humana en amplio sentido, sino sólo como *actividad mental;* y el conflicto se ha producido realmente." Cfr. pág. 224: "La filosofía alemana deja de ser *filosofía* cuando empieza a hacerse *práctica.*" Sobre la concepción feuerbachiana de la naturaleza del hombre, cfr. pág. 287: "La naturaleza del hombre es la «naturaleza específica», como dice Feuerbach algo místicamente, es la *co*-operación de los individuos, como habremos de decir con más precisión."

[173] *Ibid.*, pág. 287.

[174] *Ibid.*, pág. 288: "Pero cuanto más segrega de sí el individuo su ser comunitario, tanto más se le impone éste *contra él* como ser supremo; por eso el punto de culminación del idealismo subjetivo, como el del liberalismo revolucionario fue una mutación en el viejo despotismo."

lismo revolucionario al despotismo se hincha en Alemania la oleada del viejo supernaturalismo y de la fe en la autoridad: era una reacción inevitable a la comunidad alienada contra la libertad subjetiva de los individuos. Pero la época no podía aportar ya ningún regreso simple al dominio indiviso de los poderes alienados, y, por otra parte, tampoco era posible de ese modo conquistar la verdadera liberación de los individuos humanos en su *cooperación* social. "Empezó entonces una época intermedia hipócrita, en la que unas veces predominaba la instancia pública alienada y otras el liberalismo individualista."[175] Hess piensa que esa época de restauración y de constituciones tuvo como representantes filosóficos a Schelling y Hegel. El primero suministró el fundamento especulativo de las teorías y los movimientos sociales en los que dominaba el poder alienado de la comunidad y el sujeto individual quedaba totalmente oprimido. Hegel, a diferencia de Schelling, sostiene una mediación por la cual los derechos de los individuos libres no queden enteramente desprovistos de perspectivas. Dominó la filosofía de Hegel porque demostró con formulación científica la naturaleza del estado moderno y su presupuesto, la sociedad burguesa.[176] Reducida a su base social, la dialéctica de Hegel

[175] *Ibid.*, pág. 268.

[176] *Ibid.*, págs. 288-289: "Hegel ha satisfecho a su época durante mucho tiempo porque fue su expresión clásica. Schelling no ha expresado en el fondo más que la esencia de la jerarquía medieval, mientras que Hegel ha formulado científicamente la esencia de la situación medieval del mundo y la de su disolución, la naturaleza del estado moderno y de su presupuesto, la sociedad burguesa. Reducida a su significación social, la dialéctica lógica es la sociedad burguesa con sus asociaciones del egoísmo, tan preservadas cuanto abolidas en el «estadio» o, por mejor decir, en los estados, en el «Espíritu del mundo» en la historia universal, en el «Espíritu absoluto». Las luchas egoístas son los presupuestos de los poderes del estado, los cuales, a su vez, no anulan los egoísmos de la sociedad burguesa, sino que los preservan, los protegen, los defienden. Mientras que Schelling, con su identidad de la Instuición superior, fue la base especulativa no sólo del papado y cristianismo modernos de Saint-Simon, Hegel dio con su dialéctica la base especulativa del ambiguo sistema del constitucionalismo, igual que del ambiguo so-

es expresión de esa unificación de las contradicciones que se realiza en la vida real en el movimiento de la sociedad capitalista burguesa y del estado burgués moderno; en este estado, las "luchas egoístas... son el presupuesto de los poderes del estado, los cuales a su vez, no anulan... el egoísmo de la sociedad burguesa, sino que lo protegen" [177]

En los manuscritos de 1844, Hess llega en su propia crítica comunista de la filosofía alemana, particularmente de la de Hegel, a un nuevo estadio en comparación con la "filosofía de la acción". Pero en esa misma época aparece en el cuarto de trabajo parisiense de Marx y luego en la colaboración de éste en Bruselas con Engels la crítica comunista de Hegel cuyas principales etapas hemos aducido en los capítulos anteriores referentes a los años 1844-1845. Es una crítica que no se atiene al principio de convertir en práctica la antropología de Feuerbach, sino que avanza hacia nuevas concepciones que rebasan los horizontes de la crítica de Hegel que en el año 1844 les hacía aún coincidir con Hess.

En resumen, el desarrollo de la relación entre la concepción marxiana de la crítica comunista a la filosofía alemana, particularmente a la de Hegel, y la concepción de Hess se puede caracterizar del modo siguiente:

1. Hess ha sido el primero[178] que ha empezado a contemplar de un modo general la esencial relación entre la filosofía clásica alemana y la crítica comunista de la sociedad burguesa. Cuando, como redactor de la *Rheinischen Zeitung* [Gaceta Renana], Marx critica los elementos utópico-esca-

cialismo fourierista que no pretendía sino hacer feliz al mundo con nuevas asociaciones de egoísmos. Hegel predominó en Alemania como Fourier en Francia. Se prefirió quedarse en la libertad subjetiva o individualista-egoísta que ir demasiado lejos en el absolutismo o el despotismo objetivo, se prefirió una instalación protestante y liberal que una instalación católico-jerárquica."

[177] *Ibid.*

[178] Cfr. F. Engels, *Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent,* MEW, vol. 1, pág. 494.

tológicos de las concepciones históricas de Hess,[179] se manifiesta en esa crítica como excelencia de Marx su tendencia a la concreción histórica, que siempre le distinguió de la tendencia de Hess a las construcciones especulativas; pero igualmente hay que darse cuenta de que en la crítica del socialismo *utópico* de Hess, Marx criticaba al mismo tiempo el *socialismo* utópico.

2. La estancia común en París y los manuscritos de 1844 significan la máxima aproximación teórica entre Marx y Hess. También Marx piensa por entonces que la antropología de Feuerbach constituye "los fundamentos filosóficos del comunismo".[180] Es prosible probar en esta época la influencia recíproca. Por ejemplo, las consideraciones de Marx sobre el "comunismo grosero" que se encuentran en los manuscritos de París revelan por su pensamiento mismo y por su expresión la influencia de Hess.[181] Y, a la inversa, Hess cita aprobatoriamente a Marx y enlaza con expresiones suyas.[182] La diferenciación teórica en este período de aproximación máxima estriba principalmente en lo siguiente:

a) Marx critica de un modo materialista el "Principio de la especulación"; se encuentra, pues, en la posición de la no-identidad, y no reconoce a la antropología de Feuerbach ningún sentido filosófico-especulativo de concepción antireflexiva de la realidad;

b) Marx apela positivamente al punto de partida empírico, mientras que para Hess el empirismo es el rasgo digno de condena de la conciencia teológica.[183]

3. *La ideología alemana* representa la ruptura teórica de principio con la "filosofía de la acción" profesada por Hess,

[179] Cfr. MEGA, Parte I, Vol. 1, 1, pág. 231.

[180] En la carta de Marx a Feuerbach del 11 de agosto de 1844, que se ha descubierto recientemente y se ha publicado por vez primera en la revista *Probleme des Friedens und des Sozialismus*, nº 2, 1958.

[181] Cfr. M. Hess, *op. cit.*, pág. 214

[182] *Ibid.*, págs. 187 ss.

[183] *Ibid.*

con la "fundamentación filosófica" del comunismo por éste y con lo que suministran los manuscritos de Hess de 1844. Marx se distancia en principio de la concepción de Hess sobre la "libre actividad comunista" como modelo de un "pensamiento especulativo libre" sin presupuestos, y también de los intentos de Hess de una fundamentación naturalista-cosmológica de los principios de la vida comunista, etcétera.[184] Ahora ya *La ideología alemana* considera anticuados los tratrabajos teóricos de Hess y sus resultados.

4. Hacia el año 1847 se produce una nueva aproximación teórica por el hecho de que Hess *acepta* la teoría de Marx, apela en sus publicaciones, de manera creciente, a la concepción materialista de la historia[185] y capitula en el plano teórico. Visto desde Hess, se trata más de un intento de entender el nuevo punto de vista que de capacidad para ello. Por eso la ruptura definitiva viene en febrero de 1848.

Marx y Ruge

A principios de 1845 —más o menos al mismo tiempo en que Marx formula sus *Tesis sobre Feuerbach*—, Ruge escribe un gran tratado[186] en el que realiza una crítica de Hegel y da estimaciones de las varias corrientes ideales de las que también se ocupan Marx y Engels en *La ideología alemana*. El panorama de Ruge sobre "la más reciente filosofía alemana" desemboca en la idea de que la consumación de la liberación teórica es la liberación práctica que sólo se puede conseguir mediante el movimiento de las masas en el sentido del humanismo práctico.

Intentemos iluminar la relación entre la crítica de Hegel por Ruge y por Marx. El tratado de Ruge contiene una

[184] Cfr. *ibid.*, págs. 334, 349, *passim*.
[185] Cfr., p. e., *ibid.*, págs. 439, 442, 420.
[186] A. Ruge, *Werke*, vol. 6, 3ª ed., Leipzig 1850, págs. 1 a 134 sobre "Nuestros diez últimos años. Sobre la más reciente filosofía alemana..."

serie de ideas que parecen próximas al punto de vista de Marx. Según Ruge, el hombre vivo real es el principio no sólo de la moral, sino también de toda teoría y de toda práctica.[187] El protestantismo alemán y sus sistemas filosóficos siguen siendo religiosos —se trata de las filosofías de Kant y Hegel—, permanecen en el terreno del cristianismo, esto es, de la vieja concepción no libre. La misma afirmación de ateísmo (la negación de Dios) sigue sin ser liberación. En el lugar del simple ateísmo ha de entrar la ciencia sin prejuicios de la naturaleza y del hombre, la ciencia sin presupuestos. Y sobre todo: para que se pueda resolver en la realidad, y no sólo en la teoría, el problema religioso, hay que llegar a la revolución social y a la transformación de la sociedad.[188]

En Alemania la crítica de la libertad tenía que empezar con la crítica del cristianismo, y esto caracterizaba también la crítica de la filosofía hegeliana, vista como consumación del mundo cristiano.[189] Se trata de una filosofía de carácter dúplice —la hegeliana— que contiene como núcleo del período de reacción alemana al mismo tiempo también el principio de su liquidación.[190] Es una teoría filosófico-teológica, separada del cuerpo, pero es de todos modos la teoría del mundo presente y por eso en germen es también siempre la crítica de este mundo.[191] Pero el núcleo más íntimo del sistema hegeliano es la "crítica revolucionaria", "la libertad",[192] porque lo esencial de la filosofía hegeliana es un determinado método, la dialéctica, que no es sino la *crítica* en continuo desarrollo.

[187] *Ibid.*, pág. 5.
[188] *Ibid.*, pág. 4.
[189] *Ibid.*: "Del mismo modo que Aristóteles termina el mundo antiguo así también termina Hegel el cristiano. Lo que sigue no puede ser más que disolución, crítica."
[190] *Ibid.*, pág. 19.
[191] *Ibid.*, pág. 27.
[192] *Ibid.*, pág. 31. Cfr. *ibid.*, págs. 122-123: "Por su verdadero contenido... la filosofía hegeliana del espíritu es *humanismo*. Por su

Ruge expone la dialéctica como núcleo del pensamiento crítico indetenible sobre la base de la *Fenomenología del Espíritu*:[193] es un error interpretar la dialéctica por la fórmula tesis-antítesis-síntesis. El proceso auténtico del que el método de Hegel es sólo la expresión consciente es una reflexión que procede en dos etapas y es característica de todo proceso de pensamiento: pensamos un determinado contenido, y como damos un contenido al pensamiento mismo, un contenido determinado —en la medida en que somos hombres autoconscientes que por medio de la cultura hemos salido de la espontaneidad natural animal—, obtenemos por el contenido del pensamiento y por el objeto de la reflexión un nuevo objeto (sintético), etcétera. El pensamiento es el movimiento de la reflexión: en él llegamos incesantemente por nuestra propia actividad libre al nacimiento y a la desaparición de contenidos mentales.[194] De este modo el pensamiento dialéctico es la "revolución constituida".[195]

Ruge, que parte de esta exposición del método como secreto de todo el sistema,[196] caracteriza la hegeliana *Ciencia de la lógica* como una gran obra que contiene en sí todos los principios de las filosofías más antiguas, los justifica y los critica. Los principios o categorías independientes no tienen vigencia aislada, sino sólo como momentos del proceso del pensamiento. Hegel ha comunicado a todo pensador posterior la importante experiencia de que todo sistema es unilateral, en la medida en que se basa en algunas ideas determinadas y en un principio: la verdad es el movimiento mental.[197]

verdadero método es *crítica*, disolución de todas las contraposiciones, los contrarios y las ideas fijas."

[193] *Ibid.*, pág. 29-33.

[194] *Ibid.*, págs. 31-32: "Pues está claro que el pensante no puede evitar esta operación y que toda producción de pensamiento depende de la capacidad de captar el objeto y de convertir en objeto la captación de lo nuevo." Cfr. *Werke*, vol. 4, pág. 49.

[195] *Ibid.*, pág. 32.

[196] *Ibid.*, pág. 29.

[197] *Ibid.*, págs. 32-33.

Las fuentes terrenales ocultas de la lógica teológica hegeliana son, en la doctrina del ser, la naturaleza inorgánica y su movimiento, y según la doctrina de la esencia el proceso químico y físico, en el cual el movimiento posee ya la apariencia de autonomía. Por eso la lógica subjetiva, en el volumen tercero, estudia ya el libre proceso de la naturaleza pensante, que es el verdadero ser, o el proceso de la autoconsciencia, que es el verdadero ser, la libertad que se autodetermina.[197a] Hegel habla de la deificación suprasensible del mundo de la realidad lógica, pero está obligado a conservar la naturaleza y el hombre, porque el contenido terrenal es el núcleo oculto de su teoría especulativa. Del mismo modo que Feuerbach ha reconducido la teología a su fundamento mundanal humano, así se tiene que explicar también la lógica de Hegel y se tiene que liquidar como lógica especulativa.[198]

Basta, en opinión de Ruge, con partir de la dialéctica revolucionaria bien entendida, como método;[199] de ahí arranca el método de la crítica revolucionaria. De este modo se sitúa sin más en el primer plano de la filosofía el hombre histórico real, que ya es el centro de todo, aunque ocultamente, en la filosofía hegeliana.[200]

Se observará que la concepción según la cual Ruge enlaza críticamente con la filosofía alemana se mantiene en lo esencial dentro del horizonte de la antropologización de Hegel por Feuerbach, y es más una reforma que una crítica radical del hegelismo. La misma relación con Hegel aportan

[197a] *Ibid.*, pág. 34.

[198] *Ibid.*, pág. 36.

[199] *Ibid.*, pág. 33: "Correctamente comprendida estaría, pues «la dialéctica» misma que no fuera sino el pensamiento y la crítica en eterno fluir, la disolución de todos los sistemas. Lo único que falta es que el pensador disolvente, el hombre de la historia, el creador de una vida espiritual eternamente joven se sitúe definitivamente en cabeza. El que consigue situarlo descubre un mundo nuevo: siempre hay algún mundo nuevo por descubrir. Esta consecuencia constituye la más reciente filosofía en Alemania".

[200] *Ibid.*, pág. 41.

también en lo esencial los anteriores trabajos de Ruge publicados en los *Anales de Halle* y luego en los *Anales alemanes*. Mientras que Feuerbach, por el contrario, va estrechando su crítica de Hegel al problema de la religión. Ruge es entre los jóvenes hegelianos el primero que se interesa por una crítica de la filosofía hegeliana del *derecho* y del estado. Con eso tiene hasta 1843 aproximadamente cierta influencia en Marx.

Ya los artículos de Ruge sobre Hegel de los años 1840-1841[201] caracterizan críticamente la relación del joven hegeliano con Hegel como superación de la adaptación y la inconsecuencia del maestro mediante la reducción de la filosofía hegeliana a su verdadera esencia[202] y, en relación con esto, también mediante el paso de la inacción contemplativa del hegelismo a la "energía activa fichteana".[203] Las incon-

[201] Se trata particularmente de los artículos: 1º "Der Liberalismus und die Philosophie" (1840), en *Werke,* vol. 2, que trata de la acomodación o adaptación de Hegel a los poderes existentes, cfr. págs. 288, 290 *passim;* cfr. las observaciones de Marx en MEGA, parte I, vol. 1. 1, pág. 63. 2º "Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts" (1840), también en *Werke,* vol. 4, págs. 397-433, interesante para la concepción que tiene Ruge de la historización radical de la filosofía hegeliana, cfr. págs. 403, 405, 432. 3º "Über das Verhältnis von Philosophie, Politik und Religion (Kants und Hegel Akkomodation" (1841), *Werke,* vol. 4, págs. 254-297. 4º "¿Was wird aus der Religion?" (141), *Werke,* vol. 4, págs. 246-253. Cfr. *Werke,* vol. 2, págs. 287-288: "¿Y los jóvenes hegelianos? Pues bien, éstos se diferencian de los hegelianos antiguos en que acusan a Hegel de inconsecuencia en la política y en la filosofía de la religión, y no admiten como estado y confesión de la filosofía ni el viejo estado inglés, u otro que se le parezca mucho, ni la vieja confesión luterana u otra que se le parezca mucho. Esto lo han dicho claramente Strauss y Feuerbach a propósito de la religión, y por lo que hace al derecho político hegeliano lo he dicho yo con bastante claridad; la debilidad de Hegel en esta posición es ya reconocida. Desde la muerte de Hegel la filosofía ha superado ampliamente el *odium* de ser filosofía cortesana y escoláctica, dicho brevemente, acomodación y apaño. Por eso es evidente que ahora en vez de eso tiene que convertirse en práctica negativa y positiva..." (1840)

[202] A. Ruge, *Werke,* vol. 2, pág. 291; vol. 4, págs. 407, 413.

[203] *Ibid.,* vol. 4, pág. 404, págs. 273 *passim.*

secuencias de la filosofía hegeliana que según el joven Ruge hay que corregir absolutamente son, por ejemplo, las tesis del saber *absoluto,* del arte *absoluto,* de la religión *absoluta,* del final de la historia de la filosofía, etcétera. Mediante la purificación de la filosofía hegeliana de los elementos de ilibertad, adaptación a las circunstancias e inconsecuencia se produce según Ruge "el nuevo idealismo", que tiene "una relación completamente nueva con el mundo externo".[203a] Su momento esencial es la convicción de que sólo la autoconsciencia que reflexiona sobre la conquista de su contenido y se dirige a él, o sea, sólo la crítica filosófica, constituye el movimiento de la historia universal.[204]

Parece que, particularmente bajo la influencia de la crítica de la filosofía especulativa por Feuerbach, en las *Tesis provisionales* y en los *Principios de la filosofía del futuro,* Ruge manifiesta en los artículos de 1843, junto con la tesis del paso del liberalismo al democratismo, una crítica en parte muy radical de Hegel. Pero[205] Pero tras separarse del

[203a] *Ibid.,* pág. 47 (1841).

[204] *Ibid.,* pág. 49: "Un *nuevo idealismo,* pero, en realidad, nada más que la consecuencia necesaria de la autonomía kantiana de la voluntad, del Yo fichteano que se determina a sí mismo y de la interpretación hegeliana de esta inteligencia autodeterminada, o sea, la dialéctica del concepto, tanto en pura autoconsciencia cuanto en el Espíritu (el estado y la historia). Esta consecuencia da finalmente el verdadera monismo del Espíritu, pues se basa en la comprensión de que el proceso de la historia no puede ser diferente del proceso de la autoconsciencia. Así se restablecen en forma superior el Yo fichteano y el deber-ser de la autonomía kantiana, ese imperativo categórico, pues todas las crisis intelectuales e históricas consisten en la condensación de la autoconsciencia, y toda autocrítica es una nueva creación o acción libre."

[205] Cfr. *ibid.,* vol. 2, págs. 316-317: "Y Hegel mismo ¡qué abstruso político, qué firmemente encadenado al carro triunfal de la restauración! ¡Y qué resuelto teólogo, tanto en su filosofía de la religión cuanto en la entera exuberancia con la que en la misma lógica se separa del terreno natal de los hombres! ¡Hasta de las categorías hace teología!" Cfr. pág. 343 Schelling y Hegel como filósofos reaccionarios: "...Todos esos célebres hombres resultan ser restauradores del cristianismo y del viejo estado servil y difunden una

movimiento real revolucionario democrático que entonces se desarrolla, con su ala comunista, Ruge vuelve desde 1844 a posiciones y estimaciones más moderadas y apreciativas, en lo esencial según el espíritu de los artículos de los *Anales de Halle* y de los *Anales alemanes*.

En cambio, en los años 1844-1845, Marx pasa a nuevas posiciones en la crítica de la sociedad existente, y con ello se produce paralelamente la radicalización de su crítica de Hegel y de toda la filosofía especulativa, la reorientación crítica también contra Feuerbach y al mismo tiempo la primera separación de principio de Ruge.

La crítica marxiana de la filosofía especulativa cobra en esta época una nueva dimensión, particularmente la crítica del hegelismo, por el hecho de que es nuevamente pensada sobre la base de la crítica de la economía política burguesa. Ruge no ha llegado nunca a eso. Algunos conatos de interpretación práctico-social del hombre que hay sin duda en los aforismos de Ruge quedan sin aprovechar en sus consecuencias teórico-prácticas.[206]

En 1845, Ruge sigue juzgando a Feuerbach como lo hacía a principio de la década.[207]

Mientras que la concepción marxiana de la historicidad en *La ideología alemana* y en la *Miseria de la filosofía* se

doctrina que contrapone al hombre libre que ha levantado el principio de la revolución, el cristianismo dependiente y el súbdito servil."

[206] Cfr. *ibid.*, vol. 6, pág. 384: "Por el trabajo es producido el mundo humano, «aquí aparece finalmente el hombre» dice Hegel. Tiene razón. La verdadera naturaleza del hombre es ser su propio producto. El animal tiene inmediatamente bajo su dominio la sencilla economía de sus fuerzas, en cuanto que cuenta con sus órganos. El hombre se hace, se forma, aprende cada movimiento, cada capacidad, el hombre inventa, arbitra, se elabora a sí mismo y todas sus maravillas. Él mismo y todo lo grande que hay bajo el sol es el producto de *su* mundo, de la *sociedad* civil o del trabajo conjunto." *Ibid.*, pág. 367: "El *trabajo* del hombre es desde todos los puntos de vista la producción del hombre mediante la producción de todas sus condiciones..." *Ibid.*, pág. 374. "El hombre se hace haciendo la historia..."

[207] Cfr. *ibid.*, vol. 6, pág. 57: vol. 4, pág. 56, 77, *passim*.

elabora en contraposición con la concepción histórica antropológico-teleológica de Feuerbach como "realización de la naturaleza o esencia humana", dada ya "en sí" desde el comienzo de la historia y meta final de ella, para que se realice "para sí" —planteamiento feuerbachiano cuyo origen hegeliano es manifiesto en su carácter especulativo—,[208] Ruge se mantiene con una concepción que en cierto sentido recuerda el Marx del período de preparación de los *Anales francoalemanes*.[209] Pero ya entonces se distanció Marx de la concepción idealista de Ruge de la dialéctica de la autoconsciencia y de la "nueva religión" de Feuerbach y del mismo Ruge.[210]

Aquella conclusión de Ruge de la necesidad del paso de la liberación teórica a la práctica, que sólo se puede conseguir por "el movimiento de las masas en el sentido de la teoría",[211] tiene como presupuesto la tesis de que la historia es "racional" o "razonable", que esa "razón" (sentido) de la historia ha sido descubierta teóricamente por la crítica y que, por lo tanto, se trata ya sólo de realizar la emancipación del hombre mediante la crítica filosófica vinculada con el movimiento de las masas. La teoría que hay que realizar es el "humanismo práctico", que Ruge define bastante imprecisamente como "deducción de todo el orden de la

[208] Lo que no ha impedido que apareciera de nuevo en trabajos marxistas "antidogmáticos" del año 1966.

[209] Cfr. A. Ruge, *Werke*, vol. 6, pág. 355: "Las verdaderas leyes de la libertad son las leyes internas del hombre y de su mundo, y se les da existencia irguiendo al hombre vivo real a hombre necesario, a hombre según tiene que ser. El desarrollo de la humanidad total es la historia, la vida de la humanidad, en el cual se libera de su falsedad y produce su verdad, es decir, su existencia libre." Cfr. *ibid.*, págs. 353, sobre "la exigencia del hombre entero de realizarse, hacerse hombre desde todos los puntos de vista, alcanzar su verdadera realidad".

[210] Cfr. *ibid.*, vol. 4, pág. 248.

[211] Cfr. *ibid.*, vol. 6, pág. 134: "El final de la liberación *teórica* es la *práctica*. Pero la práctica no es sino el movimiento de las masas en el sentido de la teoría, el latido del mundo eternamente joven."

sociedad humana partiendo de las exigencias de una existencia verdaderamente humana que presentan todos los individuos".[212] El parecido con las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx (particularmente con las tesis III, VIII y XI) es sólo aparente.

[212] *Ibid.*, pág. 65.

4

La Miseria de la filosofía: *de nuevo sobre el método absoluto de Hegel*

En la *Miseria de la filosofía* (1847) Marx se ocupa de Hegel a propósito de la crítica de Proudhon porque ve en los métodos de uno y otro analogías, o, más precisamente, porque quiere probar la dependencia metodológica de Proudhon respecto del idealismo dialéctico de Hegel. Así como Hegel por ejemplo, aplica un determinado método metafísico al derecho y transforma la filosofía del derecho en una lógica metafísica aplicada, análogamente actúa Proudhon, según Marx, en la economía política. Para Proudhon como para Hegel las cosas y las circuntancias y relaciones reales son encarnaciones de categorías,[1] y el sistema ideológico proudhoniano[2] ofrece la metafísica de la economía política.[3]

Por lo que hace a la problemática que aquí seguimos, la *Miseria de la filosofía* aporta ante todo una exposición crítica relativamente conexa de lo que es el "método absoluto" de Hegel, aunque la exposición tenga también en este caso

[1] K. Marx, *Das Elend der Philosophie* [Miseria de la filosofía, ed. alemada de la] ed. MEW, vol. 4, Berlín 1959, págs. 127-128.
[2] *Ibid.*, pág. 127.
[3] *Ibid.*, pág. 129.

sus orientaciones polémicas que la estrechan.[4] Para el metafísico —escribe Marx pensando evidentemente ante todo en la filosofía especulativa hegeliana— las categorías lógicas aparecen como sustancia, y las cosas de este mundo como meros bordados en un tejido formado por categorías lógicas. "Del mismo modo que por abstracción hemos transformado cada cosa en una categoría, así también basta con hacer abstracción de cada peculiaridad distintiva de los varios movimientos para llegar al movimiento en estado abstracto, al movimiento puramente formal, a la forma puramente lógica del movimiento. Y una vez que se ha hallado en las categorías lógicas la esencia de todas las cosas, uno se imagina hallar en la forma lógica del movimiennto el *método absoluto* que explica no sólo todas las cosas, sino también su movimiento. Éste es el método absoluto del que Hegel dice: «El método es la fuerza absoluta, única, suprema, a la que ninguna cosa puede resistirse. Es la tendencia de la razón a volver a hallarse, a reconocerse en toda cosa» (*Logik*, vol. III)... ¿Qué es, pues, ese método absoluto? La abstracción del movimiento. ¿Y qué es la abstracción del movimiento? El movimiento en estado abstracto. Pero ¿qué es el movimiento en estado abstracto? Es la forma puramente lógica del movimiento, el movimiento de la pura razón. ¿Y en qué consiste el movimiento de la pura razón? En ponerse a sí misma, contraponerse, y finalmente volver a unificarse consigo misma, en formularse como tesis, antítesis y síntesis, o, también, en ponerse, negarse y negar su negación".[5]

Hay que aclarar por de pronto qué entiende Marx aquí por "movimiento" (mouvement: puesto que el texto está inicialmente escrito en francés). No se trata del movimiento mecánico y de su forma de expresión abstracta, formalizada, matemática, por ejemplo. El contexto permite comprender que se trata ante todo del movimiento histórico en su proce-

[4] Y en algunas formulaciones es incluso unilateral, como, por ejemplo, en la pág. 129: "Y así para Hegel todo lo que ha ocurrido y todavía ocurre es exactamente lo que discurre en su pensamiento."

[5] *Ibid.*, pág. 128.

so y del trabajo industrial, que se trata, pues, de la forma básica estructural de movimiento de la práctica humana.[6] La forma lógica pura del movimiento, la pura forma lógica del proceso histórico y del trabajo en la concepción hegeliana del "concepto", es la específica estructura lógica procesual de la mediación, la estructura de la negación de la negación.

Análogamente habían expuesto ya la negación de la negación hegeliana los *Manuscritos económico-filosóficos,* con la diferencia de que Marx contemplaba entonces como fuente principal de la hegeliana negación de la negación la estructura de la historia universal, entendida según el espíritu del comunismo marxiano-feuerbachiano de 1844, el comunismo como negación de la negación, como reconquista de la esencia o naturaleza específica humana. Así, pues, empezando por las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana* y una vez eliminados los elementos teleológicos y escatológicos de origen feuerbachiano y hegeliano,[7] la historicidad se entiende más profundamente que en los manuscritos de París: como actividad humana individual y social que conduce también a la producción de formas de vida nuevas desconocidas anteriormente. La conexión de la historia no se produce en modo alguno porque la historia sea la realización del desarrollo necesario de las ideas, o sea, una conexión evolutiva (supratemporal) de ideas situadas en alguna razón suprapersonal de la humanidad, que es como lo entiende Proudhon bajo la influencia de Hegel. El movimiento histórico captado de ese modo hegeliano no es historia.[8] Pues también Proud-

[6] Cfr. *ibid.*, pág. 128: "Todo lo que existe en la tierra y en el agua, existe, vive sólo por medio de algún movimiento. Así el movimiento de la historia produce las relaciones sociales, el movimiento industrial nos da los productos industriales, etc." *Ibid*: "Una vez reducida toda cosa a una categoría lógica y todo movimiento, todo acto de producción, reducido al método, se sigue que toda conexión de productos y producción, de cosas y movimiento se reduce a una metafísica aplicada." Cfr. págs. 135-136, 159.

[7] Cfr. *supra* págs. 219 ss.

[8] K. Marx, *Das Elend der Philosophie, loc. cit.*, pág. 134. Cfr. la carta de Marx a Annenkov de diciembre de 1846 (MEW, vol. 4, pág. 549): "Incapaz de seguir el movimiento real de la historia, el

hon, siguiendo las huellas de Hegel, puede decir que "no es exacto decir que *ocurre* algo, que se *produce* algo (que quelque chose se *produit*); en la civilización y en el universo existe todo y actúa desde siempre..." En cambio, para Marx, ningún contexto de movimiento de la historia está predeterminado por leyes y principios eternos invariables; todo cambio se produce más bien por el hecho de que los hombres activos que obran (les hommes actifs et agissants)[9] de las generaciones siguientes transforman los resultados conseguidos por las generaciones anteriores.[10] La actividad humana crea en la historia contenidos y formas también nuevas, que no han existido previamente. Los hombres, que son al mismo tiempo autores y actores de su historia, tienen la capacidad de "transformarse ellos mismos y transformar las cosas, crear algo que nunca ha existido previamente".[11]

En la concepción de la historicidad como fundamento de la idea hegeliana de la negatividad la *Miseria de la filosofía* va más lejos que los manuscritos de París; pero es una excelencia de éstos en la crítica de Marx al "método absoluto" hegeliano

---

señor Proudhon suministra una fantasmagoría que tiene la pretensión de ser una fantasmagoría dialéctica. Dicho brevemente: es un juguete hegeliano ya desgastado, no es historia profana —historia de los hombres— sino historia sagrada, historia de las Ideas. En su concepción, el hombre no es más que el instrumento de que se sirve la Idea o la Razón eterna para su desarrollo."

[9] K. Marx, *Das Elend der Philosophie,* pág. 135.

[10] *Ibid.,* pág. 130 y cfr. la carta a Annenkov (pág. 548 *ibid.*): "No hace falta añadir que los hombres no eligen libremente sus *fuerzas productivas,* la base de su entera historia; pues cada fuerza productiva es una fuerza conquistada, producto de anterior actividad. Las fuerzas productivas son, pues, el resultado de la energía aplicada por los hombres, pero esa energía misma está limitada por las condiciones en las que se encuentran situados los hombres, por las fuerzas productivas ya poseídas, por la forma social preexistente ante ellos, no creadas por ellos, sino producto de la generación. Gracias al simple hecho de que cada nueva generación se encuentra con las fuerzas productivas conseguidas por la generación anterior, que le sirven como materia prima para la nueva producción, se produce una conexión en la historia de los hombres."

[11] K. Marx, *Der achzehnte Brumaire des Louis Bonaparte,* MEW, vol. 8, Berlín 1960, pág. 115.

el intento de explicar su utilización diferenciada en la *Fenomenología del Espíritu* y en la *Ciencia de la lógica*. Pero Marx no ha vuelto nunca a tratar esta cuestión, con la profundidad y la amplitud de miras con que está fragmentariamente tratada en los *Manuscritos económico-filosóficos*.

Por lo que se refiere a la "relación de la consciencia" y a la relación de las categorías, por lo tanto, y, en general, de las formas teóricas a la realidad, la crítica por Marx del hegelismo aguado y degradado de Proudhon se encuentra plenamente en la posición elaborada en *La ideología alemana* [12] y se expresa con algunas formulaciones clásicas. Explicar por qué en determinadas épocas dominan ciertas ideas y categorías exige estudiar cómo eran los hombres de aquella época por la que se pregunta, "cuáles sus necesidades en cada caso, sus fuerzas productivas, sus modos de producción, las materias primas de su producción, y cuáles eran, por último, las relaciones entre hombre y hombre dimanantes de todas esas condiciones de existencia".[13] El punto de partida real para la captación de la historia y de las categorías reales no puede ser más que los hombres prácticamente activos.

De ello resulta para Marx no sólo la recusación por principio del "método absoluto" en el sentido de Hegel o en el de Proudhon, sino también más en general la de la filosofía de la historia empíricamente suprahistórica que pretenda ser algo más que una ciencia obtenida del conocimiento crítico del desarrollo histórico empírico.[14]

En la *Miseria de la filosofía*, y en contraste con la concepción hegelizante proudhoniana del punto de partida se esbozan ya los nuevos métodos prácticos-materialistas de explicación científica del origen y de la historia profana de las categorías *económicas* que serán los que orienten el análisis y la crítica marxianos de la economía política burguesa en *El Capital*. Y el esbozo es ya claro. Pero todavía no está planteada ni aclara-

[12] Cfr. *supra*.
[13] K. Marx, *Das Elend der Philosophie*, pág. 135.
[14] Cfr. K. Marx, F. Engels, *Ausgewählte Briefe*, Berlín 1953, pág. 371.

da la cuestión de la diferencia parcial en el carácter histórico, por una parte, de las categorías, y las categorías lógicas por otro, que hasta el momento no han aparecido aún como provisionalmente históricas, por ejemplo, la categoría de la cantidad;[15] lo que se aplica a las categorías económicas, se encuentra dicho de un modo general en algunas formulaciones de Marx acerca de todas las categorías.

[15] Cfr. K. Marx, *Das Elend der Philosophie*, pág. 127

5

Las etapas de la crítica de Hegel por Marx

Hasta ahora hemos seguido la discusión crítica de Marx con Hegel tal como se expresa en los trabajos de 1844-1847, desde los manuscritos de París hasta la *Miseria de la filosofía,* Nuestra interpretación se esforzó al mismo tiempo por responder a la cuestión de qué etapas ha recorrido la crítica marxiana de Hegel en ese período que consideramos decisivo para la elaboración de las concepciones básicas teóricas de Marx.

Queremos ahora completar el análisis realizado reinsertando el período estudiado en el desarrollo intelectual global de Marx, y preguntándonos entonces, desde ese punto de vista más amplio, por las etapas de la crítica marxiana de Hegel. Dedicaremos, como es natural, más espacio a las etapas de las que no nos hemos ocupado hasta el momento. Este desplazamiento de la atención no significa, naturalmente, que dejemos ahora de ver en el período 1844-1847 la fase principal más rica y más significativa desde el punto de vista filosófico de la crítica marxiana de Hegel.

1. Si dejamos de lado la conocida carta de Marx a su padre del año 1837, que expresa el entusiasmo juvenil por el maestro filosófico recién descubierto, sin rastro alguno de acti-

tud crítica propia, la *Tesis doctoral* de Marx sobre la *Diferencia entre la filosofía natural de Demócrito y la de Epicuro* (1841) se nos puede presentar como primera etapa de la discusión crítica de Marx con la filosofía hegeliana.

En dos puntos sobre todo se separaba en ese texto el joven Marx de la filosofía hegeliana, y si bien no en una forma exterior tajante, sí de un modo acusado y radical por lo que hace al contenido: el joven Marx profesa el *ateísmo*, relacionado con una cierta absolutización de la autoconsciencia humana [1] (lo cual le aproxima entonces a B. Bauer), y abandona explícitamente la concepción hegeliana del "principio de la especulación" [2] (la identidad de sujeto y objeto) como punto de vista filosófico supremo que ha de arrojar el criterio de valoración de los pensadores del pasado: a consecuencia de eso se diferencia ya el joven Marx de Hegel en la estimación de toda una serie de pensadores, empezando por Epicuro.

Marx se interesa entonces por el "ciclo de la autoconsciencia filosófica griega" como problema de la primera irrupción del hombre individual autoconsciente de los lazos de la naturaleza.[3] Es evidente que esa problemática —la de cómo la vida llega a ser vida autoconsciente de los individuos humanos— nace en un terreno hegeliano.[4] También tienen su parecido las estimaciones de Epicuro como "ilustrado" por Hegel y Marx.[5] Pero en algunos puntos esenciales Marx no sólo se separa de la

[1] Cfr., p. e., MEGA, Parte I, vol. 1, 1, pág. 10: "La profesión de Prometeo —απλω λογω τους παντας εχδαιρω δεους— es la profesión propia de la filosofía, su propia sentencia contra todos los dioses celestiales y terrenales que no reconocen como deidad suprema a la autoconsciencia humana. No habrá otros junto a mí" El prólogo está escrito algo más tarde que la tesis, pero también en ésta se manifiesta Marx análogamente, cfr. *ibid.*, pág. 81, *passim*.

[2] En el sentido en que lo formula Hegel, por ejemplo, en *Werke*, vol. 6, § 35. Cfr. la diferencia de opinión entre Marx y Hegel sobre la crítica kantiana de la prueba ontológica de la existencia de Dios (MEGA, *ibid.*, págs. 80, 440).

[3] Cfr. MEGA, Parte I, vol. 1, 1, pág. 31.

[4] Cfr. la exposición de la *Fenomenología del Espíritu* sobre la antigua filosofía de la autoconsciencia.

[5] G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 18, pág. 498.

concepción hegeliana, sino que fundamenta otra diferente y contrapuesta. Pese a la estimación positiva de algunas ideas del filósofo griego, Hegel piensa que las ideas de Epicuro son "palabras vacías";[6] la estimación global de Marx es del todo diferente. Epicuro es para él el filósofo de la libre autoconsciencia humana, aunque esa autoconsciencia se capte sólo en su filosofía en la forma de la individualidad.[7]

En la tesis sostiene Marx el *carácter concreto* del historicismo, aunque este historicismo suyo se realiza de un modo idealista todavía y casi exclusivamente en el terreno de la historia de la filosofía y de la relación de la filosofía con el mundo.[8]

El motivo fichteano se trasparenta en la opinión de Marx de que el contenido teórico de la filosofía depende de la personalidad del filósofo. El primer presupuesto de la investigación filosófica consiste en ser "un espíritu audaz, libre".[9]

Marx estudia en su tesis cómo una determinada concepción de la naturaleza va en unos filósofos antiguos de la mano de una determinada concepción del hombre, y recíprocamente.[10]

2. *La segunda etapa* de la crítica marxiana de Hegel está representada ante todo por el comentario manuscrito a la filosofía hegeliana del derecho, del año 1843.

Mientras que en la tesis doctoral Marx se distanciaba de Hegel en el sentido de querer corregir su "unilateralidad",[11]

[6] *Ibid.*, pág. 500.
[7] MEGA, Parte I, vol. 1, 1, pág. 51.
[8] *Ibid.*, págs. 14, 131, 133, 155, 190, 316.
[9] *Ibid.*, págs. 15, 21, 122.
[10] *Ibid.*, págs. 21, 31, 44, 92.
[11] *Ibid.*, pág. 9. Cfr. el prólogo a la tesis cuando habla de la relación con la filosofía hegeliana. "Hegel ha determinado sin duda con toda exactitud lo general de los sistemas dichos, pero dado el admirable, grande y audaz plan de su historia de la filosofía, desde la cual se puede fechar esta ciencia, era en parte imposible entrar en detalles, y en parte también impedía a este gigantesco pensador su concepción de lo que «par excellence» llamaba especulativo reconocer a estos sistemas la gran importancia que tienen para la historia de la filosofía griega y la del espíritu en general."

ahora empieza frente a Hegel la crítica total de la filosofía especulativa. Esto es lo que promueve la primera aportación de Marx a los *Anekdota* de Ruge, escrita a principios de 1842: hay que liberarse de los conceptos y de los prejuicios de la filosofía especulativa preexistente si es que se quiere llegar a la cosa tal como ésta es, o sea, a la verdad, no hay más camino hacia la libertad y la verdad que el que pasa por ese "torrente de fuego" (que es lo que quiere decir Feuerbach), medio purificador del presente.[12]

En esta segunda etapa, Marx acepta en principio el método feuerbachiano de crítica de la filosofía especulativa de Hegel, tal como Feuerbach lo ha formulado en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*: "El método de crítica y reforma de la *filosofía especulativa* no se distingue en absoluto del ya aplicado en la *filosofía de la religión*. Basta con seguir haciendo del *predicado el sujeto*, esto es, el *objeto* y *principio*, o sea, con *invertir* la filosofía especulativa, para tener la verdad al descubierto, pura, lisa." [13]

En este sentido, Marx ve en esta segunda etapa el secreto de la filosofía hegeliana en el hecho de que Hegel invierte la actividad de los hombres reales, como sujetos primarios de la actividad social —igual que la actividad de los sujetos sociales colectivos (derivados de la actividad de los individuales)— dándola como apariencia, manifestación, miembro mediador de la actividad de alguna otra cosa más originaria, a saber, la Idea absoluta. Así nace el "misticismo lógico panteísta" de Hegel.[14] Las más varias formas de la *mediación real* por la que se constituye el proceso de la vida humana social —entre otras cosas la intrincación y colaboración de las circunstancias y los individuos autónomos, o, a la inversa, la elección arbitraria practicada por los hombres dentro de ciertos límites— se re-

[12] *Ibid.*, pág. 175.

[13] L. Feuerbach, *Zur Kritik der hegelschen Philosophie*, Berlín 1955, página 70.

[14] *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (§§ 261-313), MEW vol. 1. Berlín 1956, página 206.

presentan como meta apariencia de la automediación de la Idea, del proceso que discurre a telón corrido. La realidad no se presenta como tal, sino como otra realidad, considerada resultado de la actividad autoproductiva de la Idea.[15] "La Idea se subjetiviza, y la relación *real* de la familia y la sociedad burguesa con el estado se entiende como actividad *interna imaginaria* de la Idea: aquellas son las propiamente activas: pero en la especulación todo sucede al revés. Mas si la Idea es subjetivizada, es que los sujetos reales, la sociedad burguesa, la familia, las «condiciones, el arbitrio», etc., se convierten en momentos *irreales*, en momentos irreales objetivos de la Idea, que en realidad significan otra cosa." [16]

El misticismo panteísta lógico va en Hegel de la mano con la divinización del estado, con un misticismo estatista, porque para él la realidad de la Idea (de la Razón absoluta) es el estado burgués monárquico-constitucional. "Hegel parte del estado y hace del hombre un estado subjetivizado; la democracia parte del hombre y hace del estado un hombre objetivado. Del mismo modo que no es la religión la que crea el hombre sino el hombre la religión, así tampoco es la constitución la que crea el pueblo, sino el pueblo el que crea la constitución."[17]

Hegel es el intérprete del estado moderno tal como éste procede de la revolución antifeudal francesa.[18] Marx estima [19] en la filosofía del derecho de Hegel el que penetre profundamente en la naturaleza del moderno estado burgués; pero esa filosofía del derecho llega a ser apología conservadora del estado burgués en la forma de la monarquía constitucional por el hecho de que presenta ese estado como encarnación de la Razón eterna.[20]

[15] *Ibid.*, pág. 208-209. Cfr. 207: "...la condición deviene lo condicionado, lo determinante deviene lo determinado, lo productor es puesto como producto de su producto..." Cfr. *ibid.*, págs. 228-229, 241, *passim*.
[16] *Ibid.*, pág. 206.
[17] *Ibid.*, pág. 231.
[18] *Ibid.*, pág. 288.
[19] *Ibid.*, pág. 257 ss.
[20] *Ibid.*, pág. 242.

Por lo que hace al método de la explicación y la derivación científicas, Marx ve el *formalismo* de Hegel en el hecho de que en la "lógica científica" de éste está predestinada la necesidad, la conexión necesaria de todos los objetos.[21]

Mientras que la tesis doctoral ve la tarea de la crítica filosófica en la necesidad de fijar la existencia individual de la esencia, la realidad específica de la Idea,[22] ahora Marx propone más bien que la realidad sea el criterio de la idea.[23]

La idealización hegeliana de la monarquía constitucional no está aún criticada desde una perspectiva comunista en el comentario marxiano a la filosofía del derecho de 1843. Marx ve por ello en la "democracia", como verdadera forma del estado, la superación de la alienación *política* que existe en todas las formas de estado fuera de la democracia misma: "La democracia es el enigma resuelto de todas las constituciones. Aquí la constitución no existe sólo en sí, esencialmente, sino según la existencia, la realidad, en su fundamento real, el hombre real, el pueblo real, siempre reconducida a él y puesta como su propia obra. La constitución aparece como lo que es, como libre producto del hombre..."[24] En el cambio no parece todavía aplicado el concepto crítico de alienación *económica*: éste se convertirá en motivo crítico central en una etapa ulterior de la

[21] *Ibid.*, pág. 213: Hegel "no desarrolla su pensamiento a partir del objeto, sino el objeto según un pensamiento ya concordado previamente consigo mismo en la esfera abstracta de la lógica, precisamente. No se trata de desarrollar la determinada idea de la constitución política, sino de dar a la constitución política una relación con la idea abstracta, clasificarla como miembro de la biografía de la Idea. Es una mistificación manifiesta. Otra determinación es que los «varios poderes» están «determinados por la naturaleza del concepto», lo que quiere decir que lo universal «los produce de modo necesario». Los diferentes poderes no están, pues, determinados por su propia naturaleza, sino por otra ajena a ellos. Así tampoco la necesidad nace de su esencia, ni menos se prueba críticamente. Su destino está más bien prescrito por la «naturaleza del concepto», sellado en la Santa Casa (de la Lógica, que lo ha inscrito en sus sagrados registros."

[22] Cfr. MEGA, Parte I, vol. 1, 1 pág. 22.

[23] *Ibid.*, pág. 281.

[24] *Ibid.*, pág. 231.

discusión marxiana de Hegel, transición hacia la cual son los artículos de los *Anales franco-alemanes*.

3. Por eso vemos *la tercera etapa* de la crítica marxiana de Hegel en los *Manuscritos económico-filosóficos*, mientras que

4. *La ideología alemana* y la *Miseria de la filosofía* representan para nosotros *una nueva etapa, la cuarta*. Hemos intentado dar ya antes con detalle la caracterización de estas dos etapas y de sus relaciones.[25]

En nuestra opinión hay que dar una respuesta negativa a la cuestión de si en el posterior desarrollo intelectual de Marx se producen tales transformaciones y modificaciones que haya que considerarlas como una nueva etapa de sus relaciones con Hegel. La relación de Marx con Hegel se mantiene en lo esencial y en principio tal como quedó aclarada, tras un desarrollo relativamente complicado en la cuarta etapa, en *La ideología alemana* y la *Miseria de la filosofía*. Esa base tienen las consideraciones de Marx sobre el método de la economía política en la primitiva Introducción al escrito *Contribución a la crítica de la economía política*, en los *Grundrisse* o *Elementos fundamentales* y en *El Capital*, así como en las correspondientes estimaciones y caracterizaciones de Hegel en la correspondencia de Marx, etc.[26]

Vamos a comparar ahora los resultados de nuestra investigación con el modo como Marx mismo ha estimado su propia evolución intelectual, aun sin perder de vista que la estimación sobre sí mismo no es siempre la más decisiva y que no se le puede atribuir la función de árbitro en la investigación filosófica de las etapas del desarrollo intelectual de un autor.

Se refieren principalmente a nuestra problemática dos como autorretratos de Marx; las valoraciones que Marx expresa en ellos se pueden considerar casi idénticas.

[25] *Ibid.*, pág. 231.

[26] Cfr. p. e., MEW, vol. 29, Berlín 1963, págs. 260, 274; vol. 30, Berlín, 1964, pág. 307: vol. 31, Berlín 1965, págs. 234, 306; vol. 32, Berlín 1965, pág. 52, *Ausgewählte Briefe*, Berlín 1953, págs. 124, 232, 276, etc.

a) *La ideología alemana* se expresa del modo siguiente respecto del anterior desarrollo teórico de Marx: "Una vez que Feuerbach hubo mostrado acertadamente el mundo religioso como la ilusión del mundo terrenal que ya sólo se contempla como *frase*, se presentó por sí misma para la teoría alemana la pregunta a la que él no había dado respuesta: ¿Cómo es que los hombres «se meten esas ilusiones en la cabeza»? Esta cuestión abrió a los mismos teóricos alemanes el camino hacia los presupuestos materialistas reales, *no a los puntos de partida sin presupuestos*, como concepción empírica observadora y, por lo tanto, *realmente* crítica del mundo. Este paso se apuntó ya en los *Anales franco-alemanes*, en la *Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho* y en los artículos *Sobre la cuestión judía*. Como eso se hacía entonces con palabrería filosófica, las expresiones filosóficas tradicionales que se deslizaron naturalmente, como «naturaleza humana», «género», etc., dieron a los teóricos alemanes el pretexto necesario para entender mal el verdadero desarrollo y para creer que se trataba de volverse de nuevo las ya raídas levitas teóricas..." [27]

b) El prólogo de Marx al escrito *Aportación a la crítica de la economía política*, de 1859, dice entre otras cosas al recapitular el desarrollo teórico de su autor: "...en la primavera de 1845... decidimos [Engels y él, J. Z.] elaborar juntos la oposición de nuestras opiniones a la filosofa ideológica alemana, en realidad pasar cuentas con nuestra antigua consciencia filosófica. La intención se realizó en forma de una crítica de la filosofía alemana posthegeliana... Entregamos el manuscrito a la roedora crítica de las ratas, sobre todo porque habíamos conseguido realizar nuestro principal objetivo, la claridad respecto de nosotros mismos... Los puntos decisivos de nuestras opiniones se aludieron por vez primera científicamente, aunque de forma polémica, en mi escrito *Misere de la philosophie*, etc..." [28]

[27] K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, MEW, vol. 3, págs. 217-218.
[28] K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW, vol. 13, Berlín 1962.

Al juzgar cómo Marx, en su primera caracterización, subraya la continuidad, hay que tener imprescindiblemente en cuenta que está reaccionando a la crítica que le ha dirigido Stirner de que su concepción del "hombre" es en los *Anales franco-alemanes* idéntica a la de Feuerbach y, por lo tanto, cae bajo la mismo crítica de Stirner a la antropología feuerbachiana como filosofía inconsecuente del hombre *real*, que no rebasa los límites de la filosofía "teológica". Marx tiene razón en su distinción cuando indica que su concepción sociológico-política e histórica del hombre, aunque partía conscientemente de la antropología de Feuerbach y se remitía a ella incluso en las mismas Tesis sobre *Feuerbach*, rebasaba ya en los mismos *Anales franco-alemanes* [29] el horizonte de la filosofía de Feuerbach y contenía en sí los gérmenes del posterior desarrollo que desembocaría en el materialismo práctico de las *Tesis sobre Feuerbach* y de *La ideología alemana*. Pero nos parece indiscutible una cierta discontinuidad de ese desarrollo, la cual se manifiesta externamente, entre otras cosas, en la radical alteración de la estimación de la antropología de Feuerbach y en el cambio de orientación análogo para con Hess y Proudhon, y en este sentido tiene razón la segunda caracterización de Marx aducida, la cual subraya esta discontinuidad y habla de "pasar cuentas con su antigua consciencia filosófica", tarea que habría realizado *La ideología alemana*. No es necesario entender que la "antigua consciencia filosófica" signifique *todos* los anteriores trabajos de Marx, indiferentemente todo lo escrito antes de *La ideología alemana*. No se trata de negar los estadios de desarrollo y de transición, sino sólo de comprobar que hasta *La ideología alemana* no apareció claridad definitiva ni se consumó el abandono del punto de vista filosófico "ideológico".

Interpretando, pues, ambas autocaracterizaciones de Marx en su contexto se puede decir que no se contradicen o excluyen, y que no contradicen tampoco las conclusiones que

[29] Cfr. K. Marx, *Zur Kritic der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, ed. cit.*, pág. 378: "El hombre quiere decir el *mundo del hombre*, el estado la sociedad."

nos dieron —por lo que hace a las etapas de la crítica marxiana de Hegel— los análisis de los escritos juveniles de Marx.[30]

Aunque, en la medida en que la conocemos, la literatura publicada sobre Marx no se ha planteado la tarea de analizar la crítica marxiana de Hegel desde el punto de vista de sus etapas,[31] esa literatura atiende de todos modos a algunas cuestiones que también nosotros hemos investigado, por lo que será conveniente discutirla donde se puedan fundar conclusiones discrepantes.

El influyente y en muchos aspectos valioso trabajo de Löwith *Von Hegel zu Nietzsche* [De Hegel a Nietzsche][32] tiene, desde el punto de vista de la crítica marxiana de la filosofía especulativa y en particular de la de Hegel, el defecto de no explicar las distintas *etapas* de la crítica marxiana ni dedicarles la atención imprescindible. Además, algunas de las contraposiciones que hace Löwith entre Marx y los jóvenes hegelianos u otros pensadores son anacrónicas. Así ocurre, por ejemplo, con la afirmación de Löwith de que, frente a la tesis de Stirner de la propiedad del "Único", Marx propone la expropiación para "dar al hombre, en cuanto «ser específico», su propio mundo y como propio".[33] Löwith traspone

[30] La declaración de Habermass (*Theorie und Praxis*, Neuwied 1963, pág. 288) según la cual las cuentas de Marx con su antigua consciencia filosófica son de los años cincuenta se basa sin duda en un equívoco o en un descuido.

[32] K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neuzehnten Jahrhunderts*, 5ª ed, X Stuttgart 1964. Löwith fue, por ejemplo, ya en los años treinta, uno de los pocos filósofos que entendieron que los *"Manuscritos económico-filosóficos y La ideología alemana* fueron de los acontecimientos más importantes de la historia de la filosofía posthegeliana" (*Ibid.*, pág. 295).

[33] *Ibid.*, pág. 120: "Frente a la tesis de éste [de Stirner, J. Z.] de la propiedad del «único». Marx propone una expropiación con objeto de dar al hombre, en cuanto «ser específico», su propio mundo y como propio. Stirner y Marx filosofan de modos contrapuestos en el mismo desierto de la libertad; el hombre autoalienado de Marx tiene que transformar mediante una revolución la totalidad del mundo existente, para poder ser consigo mismo en el ser-otro; el Yo de Stirner, desprendido de todo, no sabe, a la inversa, hacer nada más que volver a su nada, para utilizar el mundo tal como es y en la medida en que le es utilizable."

así a una época posterior concepciones ya superadas por Marx, con lo que deforma, en este caso, la controversia Marx-Stirner.

Calvez entiende las etapas del desarrollo de Marx como paulatina liberación de las varias "alienaciones".[34] Sin duda es posible concidir con Calvez cuando, para caracterizar de un modo general la evolución intelectual de Marx, dice que la clarificación definitiva del método dialéctico de Marx como unidad de teoría y práctica tiene lugar en los años 1845-1847 y que a partir de ese período se tiene, sin duda, enriquecimiento y precisión, pero sin que se altere en nada esencial la concepción básica.[35] Mas en la exposición concreta resulta claro que Calvez, al igual que muchos otros marxólogos, pasa por alto la tarea de explicar el paso de los *Manuscritos económico-filosóficos* a *La ideología alemana.* Y éste es el *experimentum crucis* que ha de superar la literatura contemporánea sobre Marx, y también la discusión tan amplia entre las tendencias llamadas humanistas y cientificistas, existenciales y esenciales del marxismo moderno, pues estas discusiones operan también con interpretaciones no coincidentes del joven Marx.

[34] J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx,* París 1956.

[35] *Ibid.,* pág. 36: "Rappelons la nature du mouvement qu'accomplirent sa pensée comme sa vie: elles ont un *centre* dans la prise de conscience de l'unité de la théorie et de la praxis. Dans ce centre, toute la suite du dévelopment est donnée, tandis que en deçà de ce centre la méthode n'est encore présente que de maniere confuse. Ce haut sommet de la méthode dialéctique est atteint dès 1845-1847. On peut dire qu'à partir de cette époque sa pensée s'est enrichie et précisée. Pour l'essentiel elle ne s'est pas modifiée. Il est donc absolument illegitime d'opposer un jeune Marx a un Marx vielli et durci..." (Trad.: "Recordemos la naturaleza del movimiento recorrido por su pensamiento y por su vida: uno y otra tienen el *centro* en la toma de consciencia de la unidad de la teoría y de la práctica. En ese centro está dada toda la sucesión del desarrollo, mientras que antes de él el método no se presenta todavía más que de manera confusa. Esta cima del método dialéctico se alcanza en 1845-1847. Se puede decir que a partir de esa época el pensamiento de Marx se ha enriquecido y se ha precisado. Pero en lo esencial no se ha modificado. Es, pues, del todo incorrecto contraponer un Marx joven a un Marx envejecido y endurecido..."

Calvez no analiza la cuestión de las etapas de la crítica marxiana de Hegel,[36] ni la plantea tampoco en su reflexión, sino que se limita a decir que la actitud de Marx respecto de Hegel es mucho más complicada que la que adopta respecto de Bauer, Stirner o Feuerbach, y aduce entonces algunas estimaciones de Hegel por Marx de diferentes épocas. Calvez piensa que la actitud crítica de Marx respecto de la dialéctica hegeliana, en la forma en que se expresa, por ejemplo, en el conocido epílogo a la segunda edición de *El Capital* o en la carta de 1858 sobre cuál ha sido la utilidad de la hegeliana *Ciencia de la Lógica* para el método marxiano de exposición de la crítica de la economía política, es una actitud que se ha formado ya en los años 1838-1844, y que la crítica marxiana de la *Fenomenología* de Hegel en los Manuscritos de París es típica de toda la crítica de la filosofía por Marx.[37] Si nuestro anterior análisis es correcto, habrá que decir que Calvez reduce la cuarta etapa de la crítica marxiana de Hegel a la tercera.

Análogamente procede Popitz,[38] con la diferencia de que es quizás el autor que en toda la bibliografía ha emprendido el intento más completo y conexo de analizar las *etapas* de la crítica marxiana de Hegel: 1, Tesis doctoral. 2, Crítica de la filosofía del derecho hegeliana sobre la base del método de Feuerbach.[39] 3, Manuscritos de París, en los que Marx,

[36] *Ibid.*, págs. 121-122, 130, 338-345 (Capítulo "Dialectique hégélienne et dialectique marxiste").

[37] *Ibid.*, pág. 122.

[38] H. Popitz, *Der entfremdete Mensch*, Basilea, 1953.

[39] *Ibid.*, pág. 68: "Primero hay que considerar el principio metodológico de la «Crítica de la filosofía hegeliana del estado» El punto de partida es una crítica de la especulación hegeliana. Marx se apoya en esto casi exclusivamente en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* de Feuerbach..." Por otra parte, Popitz pone en guardia contra una sobrestimación de la influencia de Feuerbach en Marx y niega la existencia de un período fuerbachiano de éste: "En 1845 Marx coincidía con Feuerbach a lo sumo en el léxico, pero temáticamente, y pese a su gran respeto por Feuerbach, se había distanciado de él durante el período de París, y había reemprendido la discusión directa de Hegel. Pero incluso en épocas anteriores es limitada la influencia de Feuerbach". (*Ibid*, 68.)

según Popitz, ha concebido el "sistema de la alienación",[40] cuyo fundamento es la "filosofía del trabajo".[41] Al igual que Marcuse antes que él, Popitz piensa que en los manuscritos están ya elaborados los fundamentos filosóficos que en lo esencial se mantendrán inmutados también en *El Capital.*

Según Popitz los *Manuscritos económico-filosóficos* son el centro en el que concluyen y culminan los motivos del desarrollo anterior. "Aquí destaca del modo más luminoso el carácter específico del pensamiento marxiano. Sobre la base de una interpretación detallada de los manuscritos de París es posible seguir el ulterior desarrollo hasta el *Manifiesto comunista* de un modo comprensible y documentado con varios rasgos." [42] Popitz dice que los manuscritos de París son "la obra más importante del joven Marx".[43] Y no hay más remedio que declararse de acuerdo con esa estimación si con ella se quiere decir que para superar la falsa y simplista exposición naturalista de Marx propia, por ejemplo, del positivismo de la pluma de Kautsky, la edición de los manuscritos de París como obra principal del joven Marx ha influido en un sentido que impuso la revisión de la interpretación positivista dominante en ciertas épocas en determinados ambientes. Pero si las afirmaciones de Popitz encubren el hecho de que *inmediatamente* después de los *Manuscritos económico-filosóficos* el joven Marx ha avanzado y profundizado teóricamente, o sea, si para Papitz el joven Marx *culmina* teóricamente, en los *Manuscritos económico-filosóficos* y el paso de ellos a las "Tesis sobre Feuerbach" y a *La ideología alemana* no es una ulterior clarificación de la misma problemática por el mismo camino ya emprendido en los *Anales franco-alemanes* y en los *Manuscritos económicos-filosóficos,* entonces por nuestra anterior estimación nos encontraremos en contradicción con la de Popitz.

[40] *Ibid.*, pág. 113.
[41] *Ibid.*, pág. 115.
[42] *Ibid.*, pág. 3.
[43] *Ibid.*

Popitz no habla de M. Hess ni tiene en cuenta la prioridad de los artículos de Hess de los *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* en la interpretación de los manuscritos marxianos de París como un "sistema de la alienación". Y así presenta como pensamientos originales de Marx cosas tomadas simplemente de las opiniones de Hess sobre el dinero como alienación económica, etcétera.

Una vez que detiene el desarrollo teórico- filosófico del joven Marx en el estadio de los *Manuscritos económico-filosóficos,* Popitz puede con cierta justificación ver en el motivo marxiano de la "realización de la naturaleza humana" una escatología humanista,[44] y esbozar incluso la conexión entre la secularizada teoría de la alienación y el mito cristiano del pecado original y de la Redención.[45] Pero con eso no se prueba que la misma tesis valga para el punto de vista teórico de Marx luego de las "Tesis sobre Feuerbach".

Lukács (limitándonos a sus trabajos de postguerra sobre *El joven Hegel* y *Sobre el desarrollo filosófico del joven Marx* (1840-1844)[46] ha llamado la atención, con mérito e insistencia, sobre el hecho de que en la crítica de Hegel y de toda filosofía anterior Marx consigue un progreso decisivo por el hecho de unificar la crítica de la economía política burguesa clásica con la crítica de la filosofía hegeliana.[47] Pero en su desarrollo Lukács concentra exclusivamente la dialéctica de Hegel y la crítica marxiana sobre el problema de la alienación.[48] Además, Lukács simplifica los destinos de esa concepción en su opinión central[49] de la dialéctica hegeliana en la crítica antihegeliana de los años cuarenta[50] del siglo pasa-

[44] *Ibid.*, págs. 12-13.
[45] *Ibid.*, pág. 21.
[46] G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft,* Berlín 1954, párt. págs. 622-639: "Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx (1840-1844): *Deutsch. Zeitsch. f. Phil.,* 1954, págs. 288 ss.
[47] *Ibid.*, pág. 331: "Por eso las dos críticas están muy relacionadas y son trabajadas por Marx en intensa intrincación".
[48] Cfr. G. Lukács, *Der Junge Hegel,* págs. 623-624.
[49] *Ibid.*, pág. 624.
[50] *Ibid.*, págs. 623-624.

do: luego de Hegel viene Feuerbach, que consuma "el gran cambio hacia el materialismo", pero, al mismo tiempo, refiere la concepción crítica de la alienación sólo a la religión, y luego viene en seguida Marx, y precisamente el Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos,* con la "unificación por vez primera de nuevo en Alemania desde Hegel de los puntos de vista filosófico y económica en el tratamiento de todos los problemas de la sociedad y de la filosofía misma".[50a] Falta toda explicación de la relación entre Hess y Marx por lo que hace a las concepciones que tenían entonces de la alienación económica histórico-social. Lukács acepta como válida verdad científica explicativa del hecho real económico de la alienación[51] todo lo que dice Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos* sobre la "alienación del trabajo" sobre la base de su primer conocimiento de la economía clásica burguesa. No reconoce ni interpreta la ulterior evolución de la concepción marxiana de la alienación y de la superación de la alienación a la que llegará, poco después de los *Manuscritos económico-filosóficos,* en *La ideología alemana.* Más bien parece, por el contrario, que Lukács vea en la concepción marxiana de los manuscritos de París la consumación, el final del progresivo desarrollo teórico-filosófico de Marx. En opinión de Lukács, Marx da en los *Manuscritos económico-filosóficos* por vez primera a la categoría de alienación un sentido histórico-social científico.[52] Dice, sin duda, que los manuscritos

[50a] *Ibid.,* pág. 623.

[51] *Ibid.,* pág. 627.

[52] *Cfr.* G. Lukács, "Zur philosophischen Entwicklung...", págs. 335-336". "En la inversión materialista de esta categoría, su utilización en la lucha contra la religión, Feuerbach pierde, a consecuencia de las limitaciones metafísicas de su punto de vista antropológico, la amplia socialidad e historicidad que esta categoría tenía en Hegel, aunque fuera en deformación idealista. Marx ha dado, en sus anteriores trabajos desde *La cuestión judía,* y al nivel más alto en la crítica de la economía política, a la categoría de alienación un sentido cualitativamente nuevo, porque ha cantado por vez primera histórico-socialmente de un modo científico... Los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx representan, pues, la primera superación tanto del idealismo hegeliano cuanto de los defectos lógicos dimanantes del carácter idealista de la dialéctica hegeliana."

de París *preparan* "la madura y clásica elaboración del materialismo histórico" que sigue en *La ideología alemana* y en la *Miseria de la filosofía*.[53] Pero la cuestión de en qué consiste esa "madurez" de Marx, la cuestión de si hay una cierta diferencia entre los *Manuscritos económico-filosóficos* y las formulaciones "maduras" de la dialéctica marxiana, quedan no ya a media luz, sino completamente a oscuras en la exposición de Lukács. Análogamente, la consideración que hace Lukács sobre la diferencia entre la crítica de Hegel por Feuerbach y por Marx[54] mantiene el punto de vista de Marx en el plano de los manuscritos de París.

Lukács no ha entendido nunca *La ideología alemana.*

A. Cornu se sitúa contra la consideración *general* de la relación de Marx con Hegel[55] y exige un análisis concreto de las etapas en su hasta ahora incompleta biografía de Marx y Engels, más valiosa por la asombrosa amplitud y fiabilidad del material reunido que por el planteamiento teórico de la investigación. Pero él mismo realiza esa exigencia parcialmente sólo: su monografía discurre por ese camino sólo hasta *La Sagrada Familia,* y lo recorre sólo como tarea secundaria de un proyecto más amplio; además, de vez en cuando aduce interpretaciones de problemas filosóficos del último capítulo de los manuscritos de París, donde la simple paráfrasis del texto introduce en realidad una interpretación.

La objeción de Hyppolite a Cornu[56] según la cual éste separa el Marx de *El Capital* del pensamiento filosófico del joven Marx tiene insuficientemente en cuenta que el joven Marx atraviesa una evolución intelectual. Hyppolite tiene sin duda razón cuando subraya que *El Capital* tiene que ver positiva y múltiplemente con las ideas del joven Marx —por ejemplo, con *La ideología alemana*—, pero no por eso hemos de recordar menos enérgicamente que ésta es una obra del

[53] *Ibid.*, pág. 339.
[54] G. Lukács, *Der Junge Hegel*, pág. 636.
[55] A. Cornu, *Karl Marx und Friedrich Engels*, vol. 2, Berlín 1962, pág. 204.
[56] J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, París 1955, pág. 172.

joven Marx y del joven Engels. Pero si la objeción de Hyppolite contra la tesis de Cornu de que "Marx abandonó paulatinamente su punto de vista teórico inicial" quiere decir, por ejemplo, que la relación de Marx con la *Fenomenología* de Hegel es la misma en *El Capital* que en los manuscritos de París, el análisis científico no dará la razón a Hyppolite, y desde nuestro punto de vista vale respecto de esa opinión lo dicho a propósito de la análoga de Calvez.

Nuestros análisis y nuestras conclusiones se encuentran en contradicción con la hipótesis que enuncia Lefebvre en su *Materialismo dialéctico,*[57] según la cual el Marx de *La ideología alemana* y de la *Miseria de la filosofía* es un empírico sin dialéctica. En este período, opina Lefebvre, no existe el materialismo dialéctico, y hasta 1858 no empieza Marx la valoración positiva de la dialéctica hegeliana.[58] Nuestro análisis de las etapas de la relación de Marx con Hegel halla un punto de vista teórico-filosófico *concordante* en principio tanto en *La ideología alemana* y la *Miseria de la filosofía* cuanto en las consideraciones metodológicas de Marx de los años 1857-1858. La diferencia consiste en que los manuscritos de la segunda mitad de los años cincuenta —ya en el horizonte del punto de vista filosófico alcanzado por Marx en su cuarta etapa de crítica de Hegel— reflejan algunos problemas nue-

[57] H. Lefebvre, *Le matérialisme dialectique,* París 1949, págs. 62-63.

[58] Cfr. *ibid.*: "Les premiers exposés économiques de Marx (et notamment *Misère de la philosophie*) se donnent pour *empiriques.* La théorie des contradictions socials impliquée dans le *Manifeste* de 1848 est inspirée de l'humanisme et de l'aliénation au sens materialiste du terme plus que de la logique hégélienne... A cette époque donc le *matérialisme dialectique* n'éxiste *pas encore!* Un de ses elements essentiels, la dialectique, est expréssement réjete." (Trad.: "Las primeras exposiciones económicas de Marx (y señaladamente la *Miseria de la filosofía*) se presentan como *empíricas.* La teoría de las contradicciones sociales implicada en el *Manifiesto* de 1848 está inspirada por el humanismo y la alienación en el sentido materialista del término, más que en el de la lógica hegeliana... Por lo tanto, en esta época el *materialismo dialéctico no existe todavía...* Marx rechaza explícitamente uno de sus elementos esenciales, la dialéctica".

vos, ante todo cuestiones concretas del método de análisis y crítica del movimiento económico capitalista. Así llega Marx a una estimación positiva de algunas formas mentales de Hegel (el ascenso de lo abstracto a lo concreto, la totalidad concreta, etcétera) que está claro que *La ideología alemana* y la *Miseria de la filosofía* no han apreciado.

En los últimos tiempos ha llamado mucho la atención en Francia y en Italia la interpretación de la obra de Marx por Althusser.[59] Frente a la oleada de literatura a menudo superficial que —en la mayoría de los casos sin un análisis sólido de los textos, sino en una ensayística de escasa fundamentación científica— intenta superar la concepción dogmática del marxismo mediante una reinterpretación de Marx según el espíritu de los muchos modos posibles de una antropología feuerbachiana-existencialista, Althusser insiste en el trabajo con el texto y en la distinción de etapas dentro de la evolución intelectual del joven Marx. Cuando Althusser subraya que en las "Tesis sobre Feuerbach" y en *La ideología alemana* tenemos una nueva etapa del desarrollo teórico filosófico de Marx que supera críticamente el punto de vista anterior, particularmente el de los manuscritos de París de 1844, los resultados de nuestro análisis coinciden con los suyos. Pero los nuestros se distinguen en principio y por razón de principio de la noción de Althusser cuando se llega a la cuestión material, a la cuestión de en qué consiste el nuevo carácter de la nueva etapa. Althusser caracteriza el paso de los *Manuscritos económico-filosóficos* a *La ideología alemana* como una tal interrupción, como una reorientación tal ("rupture", "coupure épistémologique") que, por ejemplo, significaría el paso del humanismo a un *antihumanismo* teórico de principio; en este sentido, según Althusser, Marx rechaza la vieja problemática, los viejos conceptos, y se asimila conceptos radicalmente nuevos, una problemática y una método radicalmente nuevos.[60]

[59] L. Althusser, *Pour Marx*, París 1965; *Lire le Capital*, París 1966.

[60] Cfr. L. Althusser, *Pour Marx*, pág. 233: "A partir de 1845,

Nuestro análisis[61] se puede considerar como fundamento de la opinión de que el punto de vista teórico-filosófico de las "Tesis sobre Feuerbach" y de *La ideología alemana* representa *una nueva forma de humanismo*. En los manuscritos de París y en *La ideología alemana* Marx se interesa ante todo por el hombre "real". En los dos casos se emprende el intento teórico de explicar toda la realidad histórica y social exclusivamente por el proceso vital del hombre "real". Cuando desde el punto de vista de *La ideología alemana* la concepción del hombre "real" y de la historia expuesta en los manuscritos de París le parece a Marx "ideológica", en *La ideología alemana* se trata —si el análisis que hemos realizado

---

Marx rompt radicalment avec toute théorie qui fonde l'histoire et la politique sur una essence de l'homme. Cette rupture unique comporte tres aspects théorétiques indissociables: 1. Formation d'une théorie de l'histoire et de la politique fondée sur des concepts radicalement nouveaux: concepts de formations sociales, forces productives, rapports de production, superstructure, idéologies, détermination en dernière instance par l'économie, détermination spécifique des autres niveaux, etc. 2. Critique radicale des prétentions théorétiques de tout humanisme philosophique. 3. Définition de l'humanisme comme *idéologie*". *Ibid.*, págs. 235-236: "Cette révolution théorétique totale n'est en droit de récuser les anciens concepts que parce qu'elle les remplace par des concepts nouveaux... Sous le rapport strict de la théorie, on peut et on doit alors parler ouvertement d'un *anti-humanisme théorétique* de Marx..." (Trad.: "A partir de 1845 Marx rompe radicalmente con toda teoría que funde la historia y la política en una esencia del hombre. Esta ruptura única implica tres aspectos teóricos inseparables: 1º La formación de una teoría de la historia y de la política fundada en conceptos radicalmente nuevos: los conceptos de formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, sobrestructura, ideologías, determinación en última instancia por la economía, determinación específica de los demás niveles, etcétera. 2º La crítica radical de las pretensiones teóricas de todo humanismo filosófico. 3º La definición del humanismo como *ideología*." *Ibid.*, págs. 235-236: "Esta revolución teórica total está autorizada a recusar los conceptos antiguos exclusivamente porque los sustituye por conceptos nuevos... Desde el punto de vista estricto de la teoría se puede, pues, y se debe, por lo tanto, hablar abiertamente de un *antihumanismo teórico* de Marx..."

[61] V. sobre todo lo que hemos dicho sobre Marx y Stirner, el individuo activo y las circunstancias y relaciones, así como nuestra observación sobre la historicidad en el capítulo 4 de la II Parte.

es correcto— de una *radicalización* del humanismo, de la creación de una *nueva forma* de humanismo.

La falsedad de la interpretación de Althusser por lo que hace a la cuestión del humanismo se puede ilustrar ya por el mero hecho de que toma como lema el tratado en el que arguye el antihumanismo de la teoría de Marx[62] una observación de éste sobre el método de *El Capital* citada en francés, en una traducción que deforma su sentido: "Ma méthode analytique ne part pas de l'homme, mais de la période sociale économiquement donnée..." El original alemán, literalmente traducido, dice: "...[Wagner], que ni siquiera se ha dado cuenta de que mi método *analítico* —que no parte de *el* hombre, sino del período social económicamente dado— no tiene nada que ver con el método de hilvanar conceptos de los profesores alemanes..." ["...[Wagner], der nicht einmal bemerkt hat, dass meine *analytische* Methode, die nicht von *dem* Menschen, sondern der ökonomisch gegebenen Gesellschafstperiode ausgeht, mit der professoral-deutschen Begriffsanknüpfings-Methode nichts gemein hat..."[63]] El concepto de "período social económicamente dado" es entendido por Marx no como entidad meramente objetiva separada de la actividad de los individuos humanos. La observación marxiana no documenta un antihumanismo teórico, sino que se limita a rechazar la idea de partir del "hombre en general", ideológicamente entendido ("*el* hombre"), y exige una teoría que parte del hombre "real" en el sentido del materialismo práctico. Marx no quiere decir ahí más que lo que ha dicho sobre el punto de partida de la teoría económica en la Introducción a la *Aportación a la crítica de la economía política*: El punto de partida son, pues, los individuos que producen socialmente, o sea, la producción socialmente determinada de los individuos".[64]

[62] L. Althusser, *op. cit.*, pág. 225.

[63] K. Marx, "Randglossen zu Adolph Wagners *Lehrbuch der politischen Ökonomie*", MEW, vol. 19, Berlín 1962, pág. 371.

[64] K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín 1953, pág. 5.

6

La relación entre la crítica marxiana de Hegel y de la economía política burguesa con la explicación de un nuevo tipo de racionalidad y la superación de la ontología tradicional

Si nos preguntamos por la relación entre la crítica marxiana de la economía política burguesa y la crítica marxiana de la filosofía de Hegel hemos de distinguir dos aspectos en el problema:

a) Ha sido la crítica de la economía política burguesa, pese a lo muy esquemáticamente que estaba concebida al principio, lo que ha permitido a Marx mirar más profundamente la filosofía de Hegel como consumación de la metafísica tradicional y lo que le ha posibilitado la ruptura con toda la filosofía "ideológica" (particularmente con la antropología de Feuerbach y los jóvenes hegelianos). Dicho de otro modo: los comienzos de la superación ontopraxeológica de la filosofía tradicional, tal como se esbozan en las "Tesis sobre Feuerbach" y en *La ideología alemana,* presuponen la actitud crítica respecto de la economía política burguesa y la capta-

ción de la relación que hay entre la forma burguesa de la vida individual-social y la metafísica.

b) Cuando en el análisis marxiano del capitalismo realizado en *El Capital* mediante el método del análisis genético-estructural se utilizan formas mentales parecidas a "inversiones" materialistas de la dialéctica hegeliana, esto es, del punto culminante de la filosofía metafísica, ese hecho está condicionado por la circunstancia de que el último sistema de la metafísica tradicional (Hegel) y la incipiente elaboración de la negación de la metafísica y de la ruptura con la filosofía "ideológica" tradicional (Marx) se mueven históricamente dentro de los límites de unas mismas formas de la práctica. Pero mientras que en el caso de Hegel se trata de la apología de esa práctica, en el de Marx se trata de su crítica de principio.

En la carta a Engels del 14-I-1858 observa Marx: "En cuanto al *método* de elaboración me ha sido de gran utilidad el haber hojeado... *by mere accidens* de nuevo la LÓGICA de Hegel." [1]

El que en los años cincuenta, para la explicación de los problemas metodológicos de la crítica de la economía política burguesa clásica, Marx recurra con utilidad a la *Lógica* de Hegel —y añadimos: también a la hegeliana *Filosofía del derecho*—[2] no significa que abandone el punto de vista de

[1] MEW, vol. 29, Berlín 1963, pág. 260.

[2] Cfr. las discusiones marxiana y hegeliana de la sucesión histórico-cronológica y teórica de las categorías. a) Marx, *Grundrisse der Kritik del politischen Ökonomie,* Berlín 1953, págs. 22-28. b) G. W. F. Hegel, *Rechtsphilosophie, Werke,* vol. 7, ed. Gans, Zusatz. "En las ciencias empíricas se suele analizar lo que se encuentra en la representación como dado, y cuando se ha reconducido lo singular a lo común se dice en seguida que éste es el concepto. Nosotros no procedemos así, pues queremos limitarnos a contemplar cómo se determina el concepto mismo, y así nos obligamos a no añadir nada por nuestra cuenta. Lo que de este modo obtenemos es una serie de ideas y otra de configuraciones existentes, en las que puede ocurrir que el orden del tiempo en la manifestación o apariencia real sea parcialmente diferente del orden del concepto. Así, por ejemplo, no

la crítica radical de la filosofía especulativa de Hegel, tal como se presenta en *La ideología alemana* y la *Miseria de la filosofía.* Marx ha pensado este problema hasta el final y concretado, desde el punto de vista de un problema metodológico limitado y específico, lo que había descubierto como secreto de la dialéctica especulativa hegeliana mediados los años cuarenta: que la "racionalidad" de la dialéctica hegeliana es la absolutización y eternización filosófica, lógica y especulativa de las formas burguesas postrevolucionarias de vida individual y social. Por eso no puede sorprender que en la crítica de esas formas de vida mismas, igual que en la crítica de la "mistificación", esto es, de su absolutización y eternización, la crítica marxiana de la economía política burguesa presente formas de pensamiento que —previa la correspondiente inversión materialista— recogen elementos de los métodos de Hegel.

La inversión o subversión, la desmistificación materialista, consiste —por lo que hace al método especial de crítica marxiana de la economía política burguesa tal como se trata en la primera versión de la conocida Introducción a la *Aportación a la crítica de la economía política*— ante todo en el hecho de que para Marx la sociedad burguesa desarrollada existe como sustrato dado del conocimiento y como sujeto dado extramental, independiente del acto del desarrollo teórico (o sea, existe con independencia de la reproducción de la totalidad concreta de la producción capitalista por el ascenso de lo abstracto a lo concreto).[3]

se puede decir que la propiedad haya existido antes que la familia y, sin embargo, se trata antes que ella. Aquí, pues, se podría suscitar la cuestión de por qué no hemos empezado por lo más alto, o sea, por la verdad concreta. La respuesta es que queremos precisamente ver la verdad en la forma de un resultado, y para ello es esencial concebir primero el concepto abstracto." Pero el método de la filosofía del derecho es para Hegel la mera aplicación del método material de la *Ciencia de la Lógica.* Cfr. *Rechtsphilosophie,* § 31, y también *Vorrede,* págs. 20-21 (*Werke,* vol. 7).

[3] Cfr. G. W. F. Hegel, vol. 6, § 35, sobre los presupuestos que hemos de satisfacer para situarnos en el punto de vista de la ciencia.

Pero sería injustificado extrapolar esas consideraciones metodológicas de Marx, que se refieren a las cuestiones específicas de la crítica de la economía política burguesa clásica —aunque a veces sean objeto de formulación general— y ver en ellas la elaboración de los problemas más generales de la comprensión de la racionalidad desde el punto de vista del materialismo práctico.

El Capital sigue en su estructura lógica ante todo el movimiento de la sociedad burguesa. El sujeto de todo el proceso son en *El Capital* no los hombres, del mismo modo que tampoco son sujeto soberano de ese movimiento real de la sociedad burguesa en su historia, hombres que entran en tales o cuales relaciones: el sujeto es el capital como relación y circunstancia social, que domina en esa sociedad, como fuerza externa, por encima de las cabezas de los hombres y se realiza por su mediación. El capital como objeto específico de investigación, como sustancia y sujeto al mismo tiempo, es sin duda absolutamente mutable en sus formas, pero es inmutable en su esencia. Hemos visto que Marx utiliza diferentes medios lógicos para exponer teóricamente el movimiento de la sociedad burguesa, desde los tradicionales, conocidos por la ciencia premarxista, hasta los completamente nuevos, hasta la "figura" hasta entonces desconocida, nunca antes utilizada, de la crítica total de la economía política

---

Entre otros requisitos, está, según Hegel, el de abandonar "la idea previa de un *sustrato* representado *dado, ya listo,* que habría de ser criterio de si una determinada representación le es adecuada o no". Cfr. en cambio K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie,* pág. 22: "Hegel dio por ello en la ilusión de entender lo real como resultado del pensamiento que se condensa en sí mismo, profundiza en sí mismo y en sí mismo se mueve, mientras que el método de subir de lo abstracto a lo concreto es sólo el modo que tiene el pensamiento de asimilarse lo concreto, de reproducirlo como intelectualmente concreto. Y en modo alguno la génesis de lo concreto mismo... El sujeto real subsiste siempre en su autonomía fuera de la cabeza, a saber, mientras la cabeza se comporte sólo especulativamente, sólo teóricamente. Por eso también en el método teórico el sujeto, la sociedad, tiene que estar siempre presente como presupuesto a la representación mental."

burguesa y de la realidad burguesa, "figura" cuyo específico correlato lógico es el movimiento objetivo de la negación revolucionaria.

Hoy es ya posible imaginarse bien la materia histórica cuyas formas de movimiento son esencialmente diferentes de las teóricamente analizadas en *El Capital,* las que por eso han impreso su configuración específica a la estructura lógica de *El Capital.* Así ocurre, por ejemplo, con la historia del comunismo, en la cual el sujeto no es la relación social, sino los hombres y la actividad humana. Y aunque al asimilarse esta nueva forma de movimiento valen sin duda igualmente muchos procedimientos lógicos ya utilizados en *El Capital,* de todos modos, se puede decir que ellos representan frontera y punto de partida para una nueva dimensión del movimiento, ya negativamente contenida en *El Capital.* La dialéctica de la sociedad comunista será sin duda mucho más rica y complicada.* En este sentido, también *El Capital* es sólo un comienzo negativo.

Hay que afirmar que, en ninguna parte, Marx ha llegado a una elaboración más completa y conexa de los problemas generales de la racionalidad desde el punto de vista de la negación práctico-materialista de la ontología tradicional en los trabajos de los años cincuenta.

En los capítulos finales vamos a intentar reunir los resultados de nuestras investigaciones de las partes I y II de este trabajo, por el procedimiento de situar la iniciativa teórica de Marx en un contexto histórico-teórico más amplio.

* Cfr. Richta y otros, *Civilizace na rozcesti,* Praga, 1966.

Algunas conclusiones

Ser, práctica y razón

I

Kant y Marx como críticos de la razón

A la vista de los resultados de las dos partes anteriores de nuestro trabajo vamos a intentar profundizar nuestra respuesta a la pregunta de qué representa propiamente el materialismo práctico de Marx en la evolución del pensamiento teórico, en qué sentido es una palabra nueva en la filosofía o en alguna nueva actitud teórico-práctica.

Contamos con algunos argumentos para concretar ese problema a la cuestión de la relación entre Kant y Marx. No se trata de vivificar ni rehabilitar ahora los intentos de algunos marxistas de orientación neokantiana de la II Internacional que querían complementar el marxismo con la epistemología kantiana, ni se va a tratar tampoco de una reinterpretación del método científico de Marx desde fuera, según el espíritu del kantismo. Se puede considerar demostrada la insostenibilidad de esos intentos, particularmente tras la publicación de los manuscritos de París de 1844 y de los trabajos preparatorios de *El Capital* de 1857-1858.

Marx no ha sido ningún crítico de la razón en el específico sentido de Kant. Pero en otro sentido sí que ha sido sin ninguna duda un "crítico de la razón", a saber, como crítico de toda filosofía especulativa y particularmente de la hegeliana filosofía de la Razón. En la crítica de la Razón hegeliana

precisamente formula Marx su concepción de la abolición de toda la metafísica tradicional y la ontología correspondiente, y no sólo de la ontología prekantiana, sino también de la filosofía trascendental que arranca de Kant mismo.

Kant ha pensado de sí mismo la verdad, a saber, que ha sido en el desarrollo real de la filosofía el iniciador de la transformación del planteamiento mismo y la resolución de la problemática protofilosófica. Antes que Feuerbach y que Marx, Kant ha mostrado a su manera que la metafísica tradicional se ha terminado definitivamente. Pero en conexión directa con la idea kantiana de la destrucción necesaria de la ontología precrítica nacen en seguida sistemas filosóficos en los que Feuerbach y Marx ven la defensa y el punto culminante de la metafísica. El final de la metafísica significa ahora ante todo para los pensadores posthegelianos el final de la filosofía especulativa nacida del trascendentalismo kantiano.

En este contexto parece justificada la formulación de las siguientes cuestiones: ¿Es la ruptura marxiana con la tradición filosófica —por lo que hace al tipo de pensamiento científico— el regreso al pensamiento precrítico, a la ontología de tipo prekantiano, o a un empirismo prekantiano afilosófico; o bien se trata de esbozos de un nuevo comienzo en el pensamiento teórico, sin continuidad con Kant; o bien, por último, se trata de un intento de resolver de modo nuevo las cuestiones de la crítica de la metafísica prekantiana ya empezada por Kant?

Y si se trata de esto último, ¿en qué sentido se puede ver en la crítica de Marx a la Razón especulativa de Hegel, a pesar de todo, la continuación y la reorientación de principio según el espíritu del camino emprendido por Kant?

Pero a Marx le importaba algo más que decir una palabra nueva en filosofía. Marx ve el fundamento de la solución de los problemas humano-sociales —los teóricos como momentos de ellos— de su época en el movimiento revolucionario práctico que aspira a sustituir las formas burguesas de la actividad humana por las nuevas formas comunistas del proceso

vital. La actividad del pensamiento científico es para él un momento integrante que no se debe descuidar de ese proceso revolucionario: ante todo la "conceptuación de la práctica"[1] como "ciencia positiva", como ciencia de la actividad práctica, del proceso práctico de evolución de los hombres ("ciencia positiva", "exposición de la actuación práctica, del proceso práctico de la evolución de los hombres").[2] La crítica de la economía política burguesa y de la sociedad burguesa en general en sus obras posteriores era para Marx indudablemente el punto de partida de la construcción de esa ciencia crítico-positiva desde el punto de vista de las condiciones y relaciones dadas; se trataba de una ciencia, pues, abierta por principio, nunca terminada, del mismo modo que desde el punto de vista marxiano del "materialismo práctico" la práctica humana aparece necesariamente como abierta y productora de nuevos contenidos y nuevas formas.

¿Cómo es posible una tal nueva ciencia positiva que nace de la "conceptuación de la práctica"?

No encontramos en el texto de Marx ningún planteamiento problemático que se pregunte por la posibilidad de fundamentar una ciencia semejante —un planteamiento en el sentido de la crítica kantiana de la Razón—, porque Marx habría considerado acríticas, regreso a la filosofía especulativa las originarias cuestiones criticistas, al contemplarlas desde el punto de vista del materialismo crítico.

Marx no se ha expresado explícitamente, que sepamos, sobre ese punto de la kantiana *Crítica de la Razón pura;* pero acaso sea posible reconstruir sobre la base de *La ideología alemana* los argumentos marxianos de los que se desprende una recusación del planteamiento de Kant. El saber humano —y no hay ningún otro saber— es una forma específica de la actividad de los hombres reales, segregada en la división del trabajo, dados determinados presupuestos y condiciones de la producción material e intelectual de aquellos. El pensamiento,

[1] K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* pág. 27.
[2] K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* pág. 27.

particularmente el que se mueve en formas científicas, es un momento del proceso vital práctico social-individual de los hombres.

Si no puede haber ninguna investigación de las formas de pensamiento —incluido el problema de la fundamentación de la ciencia— en forma abstracta (en el sentido de Marx), especulativa, "ideológica", entonces es que hay que tener en cuenta desde el primer momento que la consciencia y el pensamiento humanos son *esencialmente sólo* esta forma específica de ser, que no existen más que como momento del proceso vital práctico humano. Como Kant no procede inicialmente según esa consideración, es necesario rechazar el planteamiento que él da a la cuestión de la fundamentación de la ciencia.

El análisis y la reproducción intelectuales de los procesos vitales, prácticos, reales de los hombres de la época de la sociedad burguesa son para Marx fundamento para el análisis y la crítica de las formas del pensamiento científico característico de la era capitalista y fundamento de la comprensión racional del correspondiente tipo de racionalidad.

Desde este punto de vista la concepción marxiana de la fundamentación del saber es la negación y el abandono por principio no ya de las soluciones de Kant, sino de sus mismos planteamientos.

Intentemos aclarar ahora en qué sentido, a pesar de eso, la concepción marxiana de los fundamentos de la ciencia procede por el camino empezado por Kant.

Nuestras anteriores consideraciones sobre las diferencias intelectuales entre Marx por un lado y Feuerbach, Hess y Stirner por otro nos ofrecen el material adecuado para probar que Marx, aparte de ser mucho más radical que los demás en la iniciativa filosófica, está mucho más profundamente vinculado con la revolución filosófica que arranca de Kant.

Si nuestra exposición es correcta, se desprenderá de ella el sentido en el que hay que precisar la conclusión de Kroner según la cual la evolución filosófica desde Kant hasta Hegel es un todo cerrado, "una fase del pensamiento internamente

coherente, comprensible desde sí misma y que no conduce a más allá de sus límites". "El pensamiento puesto en movimiento por Kant" escribe Kroner, "no podía seguir ya avanzando en la dirección emprendida... Para que hubiera un Post-Hegel, había que lograr un comienzo nuevo." [3] Lo que nos importa aquí es el carácter del nuevo comienzo marxiano, su relación con el pensamiento puesto en movimiento por Kant.

Al separarse de Feuerbach, en la primera de las "Tesis", con la formulación de su noción de la realidad, Marx formula su apartamiento de la filosofía trascendental y su estimación, al mismo tiempo, de su aportación teórica. El defecto principal del materialismo anterior se debe según Marx "a que la cosa, la realidad, lo sensible se capta sólo bajo la forma del objeto o de la intuición sensible, y no como actividad sensible humana, como práctica, no subjetivamente. Eso explica el desarrollo de la parte activa por el idealismo, que, naturalmente, no conoce la actividad real, sensible como tal —en abstracta reacción contra el materialismo".[4]

La expresión fragmentaria de la primera de las "Tesis sobre Feuerbach" es tan indeterminada que permite por lo menos dos interpretaciones. ¿Quiere decir Marx que la realidad se tiene que captar *no sólo* bajo la forma del objeto y de la intuición sensible, *sino también* como actividad humana, como práctica (lo que suscita, desde luego, otras cuestiones, como la comprensión de ese "no sólo, sino también")? ¿O es que la crítica de Marx a Feuerbach y al materialismo anterior significa que la realidad se tiene que entender exclusivamente como realidad humana, que no existe, pues, realidad alguna que se puede captar bajo la forma del objeto?

Por nuestras discusiones de la segunda parte podemos afirmar que la primera tesis sobre Feuerbach no es interpretable en el sentido de una reducción de toda realidad a la realidad práctica humana, como parece hacerlo el joven Lukács, por ejem-

[3] R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2ª ed., Tübingen 1961, pág. 6.
[4] K. Marx, "Thesen über Feuerbach", MEW, vol. 3, pág. 533.

plo, en su influyente obra *Historia y conciencia de clase.*[5] Tomamos, pues, como punto de partida la primera interpretación.

Según Marx el error de Feuerbach no consiste en que éste reconozca la existencia de objetos sensibles distintos de los objetos del pensamiento y de la actividad intelectual misma, sino en el modo «sumamente limitado», esto es, ahistórico [6] de ese reconocimiento.

Frente a ello subraya Marx que el ser humano es en todas las épocas un producto histórico. La historia no es obra del Espíritu del Mundo ni "*del* hombre", sino de los hombres tal como realmente son, lo que para Marx quiere decir: tal como actúan, tal como producen material e intelectualmente. En cada estadio histórico encontramos una relación históricamente producida con la naturaleza y una determinada interacción de los individuos los unos con los otros; estas relaciones se expresan en cada caso en fuerzas productivas determinadas y determinadas relaciones, o relaciones y circunstancias, de producción, que cada generación hereda de sus predecesores. Las fuerzas y las condiciones de producción heredadas son, por una parte, modificadas por la generación siguiente; pero, por otra parte, también imponen a ésta sus condiciones de vida. Por eso se puede decir que "las circunstancias hacen a los hombres tanto como los hombres a las circunstancias".[7] En este contexto llega Marx a su filosofema más fundamental: la transformación de las circunstancias y de la actividad humana (la autotransformación) coinciden y "sólo se puede(n) captar y entender racionalmente como *práctica subvertidora*".[8]

Para Marx la "naturaleza del hombre" es la actividad humana real en formas históricamente determinadas en cada caso, y siempre mudables, de autotransformación en la unidad individual-social de ese "hacer circunstancias" y ese "ser hecho por las circunstancias", y tiene su fundamento real en la objetividad

[5] Cfr. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín 1923, págs. 28, 160 *passim*.
[6] K. Marx, F. Engels, *Die Deutsche Ideologie*, págs. 44 s.
[7] *Ibid.*, pág. 38.
[8] K. Marx, "Thesen über Feuerbach", pág. 534; cfr. *ibid.*, pág. 195.

social producida por las generaciones precedentes.[9] Desde este punto de vista la diferencia entre la sociedad burguesa y la post-burguesa consiste en que en la primera el pasado domina sobre el presente, mientras que en la segunda el presente domina sobre el pasado.[10]

Desde el punto de vista del materialismo práctico, Marx entiende que la contraposición tradicional de consciencia y objeto, pensamiento y ser, es simplificadora y abstracta ("abstracta" en el sentido de Marx, que suele ser procedente de Feuerbach y significar "desprendido del hombre real"). Pero Marx pone otro concepto de hombre real en el lugar del ideológico de Feuerbach; por eso su par abstracto-concreto no tiene el mismo sentido que en el pensamiento de Feuerbach. También Feuerbach es para Marx abstracto en todas sus concepciones filosóficas, en la medida en que carece de una concepción histórica, práctica, del hombre y de la realidad.

Feuerbach entendía la unidad de consciencia y objeto, de pensamiento y ser de un modo dualista contemplativo, o llegaba a lo sumo a la idea de una interacción recíproca ahistórica entre la consciencia y el objeto, entre el pensamiento y el ser, y a una unidad de ambos entendida de modo naturalista. "La verdadera relación entre el pensamiento y el ser es exclusivamente ésta: el ser es sujeto, el pensamiento es predicado. El pensamiento es del ser, pero el ser no procede del pensamiento." [11]

Para Marx el pensamiento es un momento del ser,[12] pero entendiendo por ser la concepción práctica marxiana de la realidad. Sobre la base de esa concepción, Marx distingue varias formas de objetualidad en el análisis de la realidad social que tiene ante la vista: 1ª, la objetualidad producida por el hombre, que nace de la cooperación de muchos individuos y

[9] *Ibid.*, pág. 45.

[10] Cfr. K. Marx, F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, MEW, vol. 4, Berlín 1958, pág. 476.

[11] L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen*, en *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, Berlín 1955, pág. 84.

[12] K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, págs. 245-246.

que, según las condiciones sociales, a) aparece contra los individuos activos como poder extraño a ellos en forma de necesidad externa, o b) no tiene ese carácter de objetualidad alienada, sino que es un momento de la autorrealización consciente de los hombres; 2ª, la objetualidad cuya existencia no está medida por la actividad del hombre, que está pues, presente, sin acción humana [13] y que, según las condiciones históricas, entra o no entra, antes o después, como sustrato material, en el proceso de la vida y el trabajo de los hombres; 3ª, la objetualidad de la subjetividad humana como momento de toda la práctica. Por eso no le basta ya a Marx, para expresar la relación entre el pensamiento y el ser, o entre el pensamiento y las diferentes formas de la objetualidad, la relación "sujeto-objeto" utilizada por Feuerbach. Esta relación presupone propiamente una estructura sustancialista-atributiva, que es lo que se quiere caracterizar con la relación sujeto-predicado. Pero para Marx la relación pensamiento-realidad prácticamente captada" tiene otra estructura, y por eso no puede aceptar la caracterización feuerbachiana.

Pero la tarea científica de la "conceptualización de la práctica" no se cumple, de acuerdo con Marx, con sólo elaborar en las "Tesis sobre Feuerbach" y en *La ideología alemana* algunas determinaciones generales, en el sentido del materialismo práctico, de una nueva concepción de la realidad en modo alguno objetivista, pero tampoco subjetivista. El materialismo práctico de Marx entiende de modo nuevo también la relación entre lo general y lo particular, como todas las cuestiones protofilosóficas tradicionales.

Si entendiéramos las determinaciones generales (subjetividad-objetividad, "naturaleza" o "esencia" del hombre, etc.) como abstracciones suprahistóricas, como generalidades formales de subsunción, perderíamos de vista que en su abstracción no bastan para comprender la práctica en la forma histórico-concreta de ésta en cada caso, abandonaríamos —dice Marx— el terreno histórico y volveríamos a encontrarnos bajo el poder

[13] K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, pág. 193.

de la ideología.[14] En sí mismas, separadas de la historia real, esas abstracciones no tienen ningún valor.[15] Pero si se entiende que son abstracciones históricas, tienen una gran importancia filosófica y metodológica, como intenta probarlo Marx sobre todo en la polémica con Stirner. Son un momento del saber real, imprescindibles para la "conceptuación de la práctica" y, por lo tanto, para la práctica verdaderamente revolucionaria.

En mi opinión, los análisis económicos de Marx —con sus concepciones explícitas o implícitas de las diversas especias del ser, de la relación entre subjetividad y objetividad, espontaneidad y receptividad, autonomía y heteronomía, naturalidad e historicidad, etc.— tienen importancia protofilosófica no como mera concreción de generalidades suprahistóricas, sino como momento teórico y portador ineludible que caracteriza la nueva concepción protofilosófica.

El nuevo comienzo posthegeliano y antropológico de Feuerbach ve en la evolución de Kant a Hegel sólo una racionalización de la teología, y, por lo tanto, una cierta aproximación de lo absoluto al hombre, un estadio intermedio, consiguientemente, entre el teísmo común como forma grosera de alienación de la naturaleza humana y la filosofía antropológica como reconquista de la esencia específica humana. En este sentido la filosofía especulativa alemana tiene para Feuerbach mucha importancia.[16]

Marx, en cambio, desde el punto de vista del materialismo práctico, revela lo aparente del radicalismo de Feuerbach y Stirner, y muestra cómo ambos siguen presos en los lazos de la tradición. Por otra parte, subraya la importancia de la filosofía trascendental alemana, despreciada por Feuerbach, en la preparación de una ciencia capaz de "conceptuar la práctica".

Una interpretación detallada del contexto del nuevo materialismo de Marx desde el punto de vista de la historia de los

[14] "Ideología" en el sentido utilizado por Marx en *La ideología alemana*, p. e., *ed. cit.*, págs. 31 s. 539 s.

[15] *Ibid.*, pág. 27.

[16] L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 6 (en *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, Berlín 1955, págs. 96 ss.).

problemas podría partir de la elaboración del "aspecto activo" del idealismo alemán, de la kantiana "deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento", en la cual las experiencias y la realidad experiencial se entienden en lo esencial como acciones del entendimiento, o sea, como cierta forma de *acción*. Habría que estudiar cómo Fichte radicaliza el punto de arranque del trascendentalismo kantiano mediante la recusación de la "cosa-en-sí", y abre así el camino a la concepción de la relación sujeto-objeto y del ser en general como producción; y cómo Schelling desarrolla la idea kantiana de un «intellectus archetypus» y enriquece el trascendentalismo mediante la dimensión histórico-social; y cómo Hegel se esfuerza por dar, con la teoría de la autorreproducción del Espíritu y sobre la base del trascendentalismo, una teoría de la experiencia total más consecuente, y, al mismo tiempo, una teoría de la libertad más consecuente que las ofrecidas por Kant, Fichte y Schelling. En los *Manuscritos económico-filosóficos* Marx enlaza críticamente con la filosofía hegeliana de la atuoproducción del Espíritu, al clarificar los presupuestos filosóficos de su crítica de la economía política burguesa y de su teoría marxiano-feuerbachiana del comunismo del año 1844. La autorreproducción de la autoconsciencia filosófica, tal como se describe en la *Fenomenología* de Hegel, se entiende como expresión especulativa del proceso histórico de autoproducción del hombre; en *La ideología alemana* esta concepción, tras la eliminación de los elementos escatológicos e "ideológicos" de procedencia feuerbachiana y hageliana, se sigue desarrollando críticamente en una concepción práctica de la realidad en el sentido del nuevo materialismo.

Sin duda el trasfondo social práctico de las principales concepciones de la filosofía clásica alemana, incluida la de Hegel, está constituido por las formas del proceso histórico (con especial relación histórica entre el individuo y la sociedad) y las formas de dependencia del hombre respecto de la naturaleza y de dominio de ésta por aquel que aporta consigo la era burguesa, en particular en la época de la Revolución Francesa; protofilosóficamente, desde el punto de vista de la forma teóri-

ca, aquellos problemas prácticos se expresaron ante todo en una nueva formulación de los problemas de la determinación y la autodeterminación.

El problema capital de Kant, al lado del cual la conocida pregunta inicial de la *Crítica de la razón pura* sobre la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* aparece como una cuestión derivada, se puede formular del modo siguiente:

Si el ser autónomo es incompatible e incomprensible con la realidad newtoniana, la cual tiene su lugar inconmovible en la ciencia de la naturaleza, y si, por otra parte, no hay duda de que existe ser autónomo (en particular y primariamente el hombre consciente y moralmente activo como personalidad), ¿qué *philosophia prima* es capaz de recoger esos hechos y hacer comprensible su coexistencia, su unidad?

Se trata de la relación entre lo natural y lo humano, de su unidad, aunque Kant entiende lo "natural" y lo "humano" en sentido específico suyo. *Lo natural* es "fenómeno", sólo accesible científicamente dentro de los límites de la expereincia científica, y ciencia significa en este caso la ciencia de la naturaleza de tipo newtoniano.

Lo humano en el sentido más propio es para Kant aquello cuya existencia no se puede determinar en el espacio y el tiempo, no es pues de "la condición del fenómeno", ni tampoco, por lo tanto, objeto de conocimiento científico, porque se sustrae al mecanismo natural: es la personalidad moralmente activa, que determina su propia voluntad mediante el precepto moral del hombre como fin en sí (y actúa "libremente" según el léxico de Kant). No es posible aplicar las determinaciones válidas para los fenómenos a esta realidad autodeterminante, a la captación de su modo de ser. El sujeto, que obra "por la causalidad desde la libertad", es "real" de un modo particular, diferente del de los fenómenos de la naturaleza, y esta realidad *sui generis* abre ciertas nuevas posibilidades de conocimiento, no, ciertamente, en la forma de conocimientos científicos teóricos, pero sí tales que por lo menos en parte, por lo menos en un terreno limitado, descubren el "ser en sí".

Se plantea el problema de la relación y la unidad entre lo natural y lo humano así concebidos, entre la naturaleza y el hombre. Como es sabido, Kant ha resuelto este problema en el sentido de una coexistencia dualista: el mecanismo natural rige en el terreno de los "fenómenos", la libertad "existe en el terreno inteligible". Si no se distinguiera entre los fenómenos y las cosas en sí, se produciría un litigio filosófico cuyo único vencedor posible sería el spinozismo, lo que quiere decir, en opinión de Kant, el sistema que no conoce autodeterminación alguna en sentido estricto y sumerge la libertad en una fatal necesidad omnicomprensiva.

Para Kant el concepto de libertad es la clave de todo el edificio de la razón pura;[17] con ella empieza la *philosophia prima,* en la cual tiene el primado las estructuras autónomas, autodeterminadas, análogas al yo, mientras que las de otro tipo desempeñan funciones derivadas.

Por el hecho de haber concedido un lugar privilegiado al problema de la autodeterminación tal como se presenta en la conducta humana (en la elección bajo la ley moral), Kant es el iniciador de una gran hazaña en el desarrollo de la *philosophia prima*: ha humanizado el problema de la creación, del que previamente había hablado de forma alienada la metafísica cristiana, la cual situaba en aquella posición de privilegio la cuestión de qué es la *creatio divina* y qué relación tiene el hombre con ella.

El eje que unifica el entero período revolucionario filosófico que va de Kant a Marx es el problema de la libertad humana, o de la liberación humana. El motor del pensamiento crítico de Kant es su aspiración a "unir el concepto de naturaleza y el concepto de libertad", y lo que le interesa es primariamente la libertad *humana* es la forma ya vinculada con las de la vida burguesa social e individual, con individuos libres e iguales como ciudadanos (las "personalidades" jurídicas) y con el estado de derecho.

[17] I. Kant, *Werke* (ed. de la Academia prusiana), vol. 5, pág. 3.

Si buscamos cuál es el problema central en la crítica marxiana de Hegel y de los jóvenes hegelianos, el problema al que pueden reducirse esencialmente todos los demás, comprobamos que se trata también de la relación entre la libertad humana y la necesidad natural, la cuestión de la relación y la unidad del hombre con la naturaleza, aunque incluyendo, obviamente, en ésta la naturaleza *segunda,* la obra objetivada del hombre.

Así, pues, lo que desempeña la función central y fundamental en el punto de vista filosófico alcanzado por Marx en las "Tesis sobre Feuerbach" y en *La ideología alemana* no es la cuestión de la relación entre la "sustancia" y el "sujeto", ni el concepto de "hombre en general", ni el de "materia en general",[18] ni ningún otro principio en el sentido de la vieja ontología, sino la concepción práctica de la realidad y de la verdad. El lugar de la vieja ontología precrítica es ocupado ahora por la investigación, nunca conclusa, siempre necesariamente renovada al renovarse la práctica humana material e intelectual, de la problemática ontopraxeológica, y su clarificación, esto es, por el estudio de la problemática que se esboza en forma fragmentaria y embrional en las "Tesis sobre Feuerbach".

En este sentido es posible ver en la concepción práctica de la realidad por Marx una nueva respuesta o el germen de nuevas respuestas a las preguntas planteadas por la ontología tradicional y también por la filosofía trascendental alemana. Se trata de una respuesta que presupone en puntos esenciales la destrucción de la ontología precrítica y se alza a un plano preparado por la moderna filosofía trascendental.

El punto de vista filosófico-ontopraxeológico de Marx enlaza con el motivo intelectual del trascendentalismo kantiano por el hecho de que Marx, al igual que Kant, no concibe la realidad, la objetividad, como algo simplemente dado, que el hombre se asimile y pueda conocer realmente de un modo puramente receptivo-intelectual. Los dos pensadores buscan

[18] K. Marx. F. Engels, *Die deutsche Ideologie.*

la mediación humana entre realidad y verdad. Sin duda hay una gran diferencia en el modo como resuelven el problema. El "criticismo" práctico e histórico de Marx tiene nuevas dimensiones: pero en la historia de los problemas la conexión con la crítica kantiana de la razón parece esencial.

Marx parece estar en tres cuestiones más cerca del punto de partida de la filosofía trascendental alemana, o sea, de Kant, que de la consumación idealista de la filosofía trascendental en la dialéctica hegeliana de la Razón.

a) Para Hegel era un defecto del criticismo kantiano el que su "punto de vista absoluto" fuera en último instancia "el hombre y la humanidad". "Por eso, dice Hegel, "la resultante de esa filosofía no puede ser conocer a Dios, sino lo que se llama el hombre."[19] En un plano diferente, Marx vuelve en esto a Kant, puesto que ve el alfa y la omega de toda teoría en los hombres finitos tal como actúan en las relaciones y circunstancias histórico-naturales de cada cambiante situación histórica.

b) Se puede apreciar en la relación de Marx con la idea del matematismo en la ciencia una recusación de la crítica de Leibniz y Kant por Hegel en este respecto, y observar así un ulterior punto de aproximación a Kant. Marx rechaza la absolutización de las pretensiones del matematismo, pero no concibe, como Hegel, el conocimiento matemático como un conocimiento de segundo orden, subordinado, sin derecho a ser llamado "verdaderamente científico". Marx propone una utilización máxima y potencialmente creciente de la matemática en el conocimiento, incluso por lo que hace a los procesos de carácter dialéctico, como lo prueba, por ejemplo, su carta a Engels (de mayo de 1873) sobre la futura posible aplicación de la matemática para la formulación de las leyes principales de las crisis económicas. Ya en *La ideología alemana* rechazaba Marx las "filípicas literarias contra el número, mezcladas con tradiciones hegelianas", por parte de los llamados "socialistas verdaderos".

[19] G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 1, pág. 291.

c) Marx nos parece estar también más cerca de Kant que de Hegel en el reconocimiento básico de las limitaciones y barreras de la razón humana, aunque Kant y Marx entiendan de modos esencialmente diferentes el carácter no-absoluto del conocimiento humano: Kant lo entiende como consecuencia de su distinción suprahistórica entre ciencia empírica y "cosa en sí". Marx como consecuencia de su concepción práctico-histórica de la realidad.

Pero la mencionada aproximación de Marx al punto de partida de la filosofía trascendental alemana en algunas concepciones se producen en un nivel nuevo: es reacción al desarrollo postkantiano de la filosofía trascendental y está preparada teóricamente por ese desarrollo.

2

La superación de la ontología tradicional

En su aspiración a elaborar una filosofía de la libertad más consecuente que la de Kant, Fichte es el primero que llega a concepciones lógico-ontológicas que rompen con la ontología tradicional no sólo en el sentido de que niegan su pretensión de verdad objetiva, sino también por los aspectos formales y materiales de principio.

Teóricamente el paso decisivo es la eliminación de la "cosa en sí" como recto del "dogmatismo",[1] con lo cual en la transformación del trascendentalismo kantiano el problema del ser se le convierte a Fichte esencial o inequivocamente en problema de la práctica", en el sentido de que toda realidad ha de aparecer como momento del proceso de la consciencia o, más precisamente, como momento de la autorreproducción del Yo absoluto, de la "Razón".

Fichte se da perfectamente cuenta de que está introduciendo ideas nuevas en el campo, precisamente, que era dominio tradicional de la ontología metafísica, y lucha por una expresión que consiga evitar equívocos. Lo único absoluto es para él la "pura actividad" [2] y precisamente una actividad que

[1] Cfr. J. G. Fichte, *Werke* (ed. Medicus), vol. II, pág. 27, vol III, pág. 15, *passim*.

[2] J. G. Fichte, *Werke* vol. II, pág. 406: "Lo único absoluto en que se basan toda conciencia y todo ser es pura actividad."

es "la acción del Yo". Esta actividad posee una estructura de movimiento sujeto-objeto en la que ambos polos son idénticos, son el Yo, la "Razón".[3]

El Yo es al mismo tiempo su acción y su producto.[4] Concebirse en esta identidad de actividad y producto significa según Fichte comprender el Yo puro y situarse así en el punto de vista de la filosofía trascendental.[5] De las acciones del Yo absoluto o de la inteligencia se tienen que derivar todas las determinaciones de la conciencia, todas las representaciones determinadas que hallamos en la conciencia, por ejemplo, la representación del mundo externo, material, que existe sin intervención nuestra.[6] La acción del Yo es de este modo "libre" y la plena libertad sólo es posible como acción del Yo.

Así se produce la transformación de la originaria unidad sintética kantiana de la apercepción: radicalizando hasta el final el postulado kantiano de la unidad de la razón especula-

[3] Cfr. *ibid.*, pág. 5: "El carácter de la racionalidad consiste en que lo activo y lo obrado es uno y lo mismo: y mediante esta descripción queda agotado el ámbito de la Razón como tal. El uso lingüístico ha depositado este concepto sublime, para aquellos que no son capaces de él, o sea, para aquellos que son capaces de hacer abstracción de su propio yo, en la palabra *Yo*; por eso la Razón está caracterizada de modo general por la Yoidad. Todo ser racional existente *en* él; pero no es nada en él, salvo por causa de una acción sobre sí mismo: lo que contempla, lo contempla en sí mismo; pero lo único que se contempla en él es su hacer: y el Yo mismo no es sino una acción sobre sí mismo." A lo que se añade la nota: "Ni siquiera querría decir *activo* para no dar pie a la idea de un sustrato en el que yazga la fuerza." Cfr. *ibid.*, pág. 7: "El Yo no deviene consciente más que de lo que le nace en ese hacer y por ese hacer (*y exclusivamente por él*); y éste es el objeto de la conciencia, o la cosa. Para un ser racional no hay ninguna otra cosa..." Cfr. *Werke*, vol. III, pág. 24: "Por la misma razón no le compete (a la inteligencia) ningún *ser* propio, ningún *subsistir*... La inteligencia es para el idealismo un *hacer* y absolutamente nada más; ni siquiera hay que decir que es *algo activo*, porque con esa expresión se alude a algo subsistente en que radica la actividad."

[4] *Ibid.*, vol. II, pág. 26.

[5] *Ibid.*, pág. 27: "Captarse a sí mismo en esta identidad del hacer o ser obrado, no en el hacer, no en el ser tratado, sino en la *identidad* de ambos, como «in fragranti», significa comprender el Yo puro y hacerse con el punto de vista de la filosofía trascendental.

[6] *Ibid.*, vol. III, pág. 24.

tiva y la razón práctica esa transformación se orienta contra la ontología tradicional, pero como un nuevo tipo de concepción metafísica de la "acción absoluta", de la que parten tanto Fichte ("Yo", "racionalidad", "Inteligencia") cuanto Schelling ("Yo absoluto", "Inteligencia") y Hegel ("Autoconciencia", "Espíritu", "Razón"). Ser, hacer y razón están pues unidos en el desarrollo postkantiano del trascendentalismo alemán ante todo por esa concepción metafísica.

Como ya antes hemos indicado, ya en la misma *Crítica de la Razón pura* Kant no se interesa exclusivamente por la posibilidad del saber teórico, sino también por la posibilidad de la libertad práctica. Kant fundamenta la posibilidad de su coexistencia y formula como postulado en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* la idea programática de la unificación de la razón teórica y práctica.[7] En la *Crítica de la razón práctica* Kant concibe la unidad de la razón especulativa y la razón práctica de un modo esencialmente dualista, como coexistencia paralela.

El abjetivo "práctico" suele designar en la obra de Kant los motivos conscientes de la acción, llevados a consciencia por la razón.[8] La voluntad no es sino la "razón práctica".[9] La investigación de la razón práctica es la teoría del deber (moral) como motivo privilegiado de la acción. Hay una diferencia entre lo técnico y la práctico moral, entre las prácticas y la práctica.[10] En una obra posterior, la *Metafísica de las costumbres,* Kant distingue entre el punto de vista teórico y el prác-

[7] I. Kant, *Werke,* vol. IV, pág. 391: "...Pongo como requisito de la consumación de una crítica de la razón pura práctica que, una vez terminada, se pueda mostrar su unidad con la especulativa en un principio común, porque por principio no puede haber al final más que una razón, sólo necesariamente diferente en su aplicación." Cfr. la diferencia de acentuación entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* en la cuestión de si la ley moral práctica se basa en el concepto de libertad trascendental o a la inversa.

[8] *Ibid.,* págs. 396 s.

[9] *Ibid.,* pág. 412.

[10] I. Kant, *Werke,* vol. 6 (ed. Cassirer), pág. 460.

tico, y en este último reconoce el práctico-pragmático y el práctico-moral.[11]

Kant entiende el primado de la práctica como primado de los problemas morales.[12] La ciencia de la práctica es diferente de la teoría acerca de cómo elegir los medios más adecuados para obtener fines favorables, y diferente también de la tecnología.[13] En la ética como ciencia de la práctica se trata de hacernos comprensible el comportamiento moral de los hombres los unos con los otros.[14]

El ensayo de Kant sobre la unidad de teoría y práctica [15] deja completamente en claro que Kant se encuentra en un punto de vista análogo al de la economía política inglesa. Ese trabajo es un intento de explicar y sancionar la racionalidad correspondiente a la sociedad burguesa. Pero en la inversión ideológica, la concepción de esa sanción positiva se da de tal modo que los principios de la sociedad burguesa aparecen como realización de la "razón pura legisladora *a priori*" y la acción "moralmente" libre es aquella que ejecuta los principios del derecho civil no sólo con la idea de someterse a la legalidad, sino también por adhesión a la ley "moral" suprahistórica y eterna.

Desde el punto de vista de la desembocadura práctico-materialista de la filosofía clásica alemana se puede decir que en la concepción kantiana de la razón práctica y de la libertad se expresa una noción impotente de libertad y de práctica. Según Kant, la práctica material se cumple totalmente sometida a las leyes de la necesidad natural. El hombre puede tomar iniciativas, pero tiene que enlazar con formas cuya realización

[11] *Ibid.*, vol. 7, pág. 161.

[12] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pág. 829.

[13] I. Kant, *Werke* (ed. Cassirer), vol. 7, pág. 456; cfr. *ibid.*, vol. 7, pág. 18, donde Kant distingue entre (a) "la doctrina técnico-práctica", que pertenece a la filosofía teórica y plenamente a la teoría de la naturaleza y (b) "la doctrina práctico-moral", "lo práctico según leyes de libertad", que es independiente de la teoría científico-natural.

[14] *Ibid.*, vol. 7, pág. 302.

[15] *Ibid.*, vol. 6, págs. 357 ss.: "Über den Gemeinnspruch: Das mag in der Theorie richting sein, taugt aber nich für die Praxis."

en el mundo de la experiencia está totalmente determinada por la necesidad natural. También la ciencia de la historia comprueba que la más poderosa fuerza existente es la previsión humana de la naturaleza; nuestros proyectos no tienen influencia alguna en el curso general de la historia.[16]

¿Cómo cumple Fichte el postulado kantiano [17] de la unificación de razón teorética y razón práctica, de filosofía teorética y filosofía práctica?

Ante todo hay que poner en claro por qué desde el punto de vista del trascendentalismo kantiano aparece como exigida y necesaria la unificación de razón teorética y razón práctica. Kant quiere dar respuesta a tres preguntas "críticas": ¿qué es posible saber?, ¿qué se debe hacer?, ¿qué se debe esperar?[18] Kant quiere dar una respuesta científica, lo cual, en las concepciones de la época, quiere decir universalmente válida y necesaria. Como no hay dos universalidades ni necesidades, hay que postular en última instancia una "razón" que responda a las preguntas aducidas *si* es que éstas tienen realmente respuesta científica. Y Kant está convencido de que sí la tienen.

Fichte postula desde el primer momento que la Razón es esencialmente "práctica", porque es autoposición, idéntica con el Yo absoluto, con la libre autoconciencia activa.[19] En cuanto "razón práctica" la razón en este sentido no es —como dice, por ejemplo, el *System der Sittenlehre*—[20] cosa distinta y añadida a la razón teorética. Determinar la propia actividad y

[16] *Ibid.*, pág. 395.

[17] Este postulado está también formulado en la *Crítica de la razón pura* (cfr. *Werke*, vol. V, ed. de la Academia, pág. 19).

[18] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pág. 833.

[19] Cfr. J. G. Fichte, *Werke*, vol. I, pág. 290, sobre el principio absolutamente primero, incondicional, de todo saber humano: "El Yo *se pone a sí mismo* y *es* gracias a ese mero ponerse por sí mismo; y a la inversa; el Yo *es* y *pone* su ser, gracias a su mero ser. Es al mismo tiempo lo activo y el producto de la acción; lo que obra y la obra producida; acción y hecho son uno y precisamente lo mismo, y por eso el *Yo soy* es expresión de una acción..." Cfr. *Werke*, vol. II, pág. 28: "Sólo lo absolutamente autoactiva o práctico se pone como subjetivo, como perteneciente al Yo..."

[20] G. W. Fichte, *Werke*, vol. II, pág. 451.

ser práctico es idéntico. En cierto sentido —añade Fichte— se reconoció siempre a la razón que debe ser práctica, en el sentido de que contribuye a descubrir los medios conducentes a la consecución de los fines dados por algo externo a ella, por ejemplo, la necesidad natural biológica, o por nuestro albedrío. En este sentido la razón es técnico-práctica. Pero lo que a Fichte le importa es otra cosa: En la medida en que es "práctica en sentido absoluto", la razón es la actividad que se pone a sí misma como fin y se autodetermina.[21]

La "acción absoluta" tiene una estructura específica: es "autoponerse como contraponerse" y contraponerse como autoponerse, o bien "la actividad que vuelve a sí misma",[22] identidad de sujeto y objeto. La negación y, por lo tanto, también la negación de la negación, son un momento de la actividad absoluta del Yo.[23] Por ser una actividad que vuelve sobre sí misma, tiene una estructura análoga a la del proceso orgánico, con su teleología interna, estudiado por Kant en la *Crítica del Juicio.*

Sobre esa base unitaria de la autoposición es según Fichte posible y necesario distinguir entre actitud teorética y actitud práctica ("práctica" en el sentido estricto). La actitud práctica —la actividad biológica humana y el trabajo material consciente— es primaria en el sentido de que es condición necesaria para que el yo teorético pueda ser consciente de sí mismo.[24] En el *Fundamento del Derecho Natural* Fichte fundamenta el primado de la actividad práctico-libre del "ser racional" respecto de su actividad puramente noética con el hecho de que la actividad del Yo en la actitud contemplativa teorética (en la "concepción del mundo [Weltanschauung]") no basta para

[21] *Ibid.*, págs. 451-452: "La dignidad práctica de la razón es su carácter *absoluto* mismo: el no estar determinada por nada externo a ella y el estar totalmente determinada por sí misma."

[22] *Ibid.*, pág. 21. Cfr. *ibid.*, vol. I, pág. 296.

[23] Sobre la concepción fichteana de la negatividad, cfr. *ibid.*, vol. I, págs. 296, 299, 325, 328, 330, 332, 346, 379, 399, 419, *passim.*

[24] M. Sobotka escribe competentemente en su libro *Clovek a práce v nemecké klasické filosofie,* Praga 1964, págs. 61 ss., sobre esta cuestión y sobre varias otras que afectan a nuestra problemática.

poner el ser racional como tal,[25] eso es, no puede ser condición suficiente del pensamiento del hombre independiente, libre y autónomo. Pero Fichte entiende como "acción" incluso la actitud contemplativa teorética. Desde el punto de vista de la filosofía trascendental la contemplación teorética no es sino "el Yo que vuelve a sí mismo", y el mundo no es sino el Yo contemplado en sus límites originarios. Pero entonces, piensa Fichte, el Yo tiene que estar aquí ya dispuesto, para que se le pueda atribuir algo. Plantea entonces la cuestión de cómo nace originariamente el Yo independiente y autónomo, y contesta que *eso no se puede explicar* por el conocimiento contemplativo del mundo (por la *Weltanschauung*).

Tanto, pues, la actividad del Yo en el conocimiento contemplativo cuanto la actividad del Yo en la asimilación práctica y la superación de la resistencia que opone el No-Yo son en su núcleo actividad, pero la primera forma de la actividad del Yo es "libre actividad en el estado de vinculación",[26] es decir, de una cierta dependencia del objeto, mientras que el segundo tipo es un obrar libre y completamente autónomo. Fichte infiere de ello que el ser racional no podría ser independiente, libre y racional, Yo, Inteligencia, si no fuera ser *práctico*. La voluntad y la actividad práctica son la raíz más profunda del Yo.[27]

En sus discursos de 1974 explica Fichte por qué es necesaria la actividad práctica, desde el punto de vista de esta filosofía de la libertad, cuando ya ha surgido en la práctica el Yo libre: es necesaria para que el Yo autónomo se mantenga y se renue-

[25] G. Fichte, *Werke*, vol. II, pág. 22.
[26] *Ibid.*, pág. 23.
[27] *Ibid.*, pág. 25: "Se afirma que el Yo práctico es el Yo de la autoconsciencia originaria: que un ser racional no se percibe inmediatamente más que en la voluntad, y no se percibiría a sí mismo, ni por tanto percibiría el mundo ni sería una Inteligencia, si no fuera un ser práctico. La voluntad es el carácter propiamente esencial de la razón; en opinión del filósofo la representación viene detrás, aunque sin duda en interacción; pero a pesar de ello se pone como casual. La capacidad práctica es la raíz más íntima del Yo; sobre ella se pone y en ella se inserta todo lo demás."

ve así como independiente y autónomo.[28] Esta noción tiene que ver con la idea que Fichte se hace de la meta suprema del hombre, que "consiste en la plena concordancia del hombre consigo mismo y —como condición de ello— la concordancia de todas las cosas externas con sus conceptos prácticos necesarios, con los conceptos que determinan cómo *deben ser* esas cosas que le rodean. La meta final es someterse todo lo "no racional", esto es, todo lo incompatible con el Yo autónomo y que se pone a sí mismo, apropiárselo libremente y según las leyes propias del Yo.[29]

Consideremos aún cómo conciben los escritos básicos de Fichte sobre la doctrina de la ciencia la relación entre la actitud (y la razón) teórica y la práctica.

Hay que subrayar el hecho de que Fichte pone la exposición de los principios de *toda* doctrina de la ciencia *antes* de la exposición particular de los fundamentos del saber teorético y del "fundamento de la ciencia de lo práctico". En los primeros principios de todo saber éste es la plena unificación de filosofía teorética y filosófica práctica. Pero, por otra parte, ya aquí vale también que la parte "praxeológica" de la doctrina de la ciencia es, para la estimación particular de Fichte, "con mucho la principal", la que ofrece el fundamento firme de la parte teorética.[30]

En la exposición de los fundamentos del saber teorético Fichte no pasa propiamente de reflejar las formas y la estructura dinámica del pensamiento aplicado en la kantiana deduc-

[28] *Ibid.*, vol. I. pág. 226: "Para mantenerse siempre uno consigo mismo también desde este punto de vista el Yo tiene que aspirar a actuar directamente sobre las cosas mismas de las que dependen el sentimiento y la representación del hombre; el hombre tiene que intentar modificarlas y ponerlas en concordancia con la forma pura de su Yo, para que también la representación de ellas, en cuanto depende de su naturaleza, coincida con aquella forma. Más esta modificación de las cosas tal como deben ser según nuestros conceptos necesarios de ellas no es posible por la sola voluntad, sino que hace también falta cierta habilidad que se consigue y aumenta con el ejercicio."

[29] *Ibid.*, pág. 227.

[30] *Ibid.*, pág. 213: "Me encuentro a mí mismo obrando en el mundo de los sentidos. De ahí arranca toda consciencia; y sin esa consciencia de mi actividad no hay autoconsciencia."

ción trascendental de las categorías, una vez eliminada la "cosa en sí" como resto de dogmatismo. Fichte quiere ser más crítico y más radical que Kant. Cree no estar haciendo más que expresar de otro modo y conscientemente lo que realmente hace Kant en la deducción. Con esta convicción formula como principio de la doctrina teórica de la ciencia: "El Yo se pone (se pone a sí mismo) como No-Yo determinado", para pasar luego a considerar si este principio es pensable y en qué determinaciones. Fichte quiere fundamentar la concepción de Kant, pero la rebasa ya en principio, abre el camino hacia nuevas concepciones protofilosóficas según las cuales el Yo absoluto, la razón práctica, es el principio de todo.

Los trabajos de Fichte sobre la problemática de la sociedad y el derecho fueron una gran hazaña para la superación de la ontología tradicional y para la concepción postfichteana de la unidad y la identidad de la filosofía teorética y la práctica.

El concepto del individuo y el concepto del derecho son condiciones de la autoconciencia, dice Fichte en el *Fundamento del derecho natural*.[31] ¿Cómo debe entenderse esa afirmación? No se trata de una aplicación más de las verdades generales alcanzadas en los trabajos anteriores y que se aplicaran ahora al ámbito de las relaciones socio-jurídicas. En los escritos de Fichte sobre el derecho natural y la moral (*Das System der Sittenlehre*) hay que ver la ampliación y profundización de la idea fichteana del primado de la práctica. Mientras que en los *Fundamentos de la doctrina de la ciencia* la actitud práctica se analizaba principalmente en consideraciones sobre aspiraciones, impulsos y sentimientos y así se caracterizaba, en el *Fundamento del derecho natural* y en el *Sistema de la ética* (*System der Sittenlehre*) la práctica es objeto sobre todo en las más ricas formas socio-jurídicas. Se trata de la inclusión integradora de la problemática práctica socio-jurídica en la investigación protofilosófica.

La ontología tradicional se transforma en manos de Fichte en la metafísica de la razón práctica. Las cuestiones funda-

[31] *Ibid.*, pág. 56-57.

mentales de la lógica (de la posición teorética) están inseparablemente unidas con lo que hoy se podría llamar actitudes práctico-existenciales, que no se deducen teoréticamente ni se pueden reducir a ninguna forma de actitud teorética. El primado del comportamiento práctico extrarracional,[32] proclamado por Fichte, se racionaliza en seguida, ya antes de nacer, podríamos decir, trasformado en una condición en la cual la razón absoluta que se pone a sí misma se pone y se produce.

La unificación fichteana de práctica y razón en "razón práctica" cuya forma primaria de ser es la "acción absoluta" (por la autoposición de la contraposición), es la clave para comprender el posterior desarrollo de la filosofía trascendental alemana y la superación marxiana de la ontología tradicional en la crítica de la filosofía especulativa alemana, la metafísica de la razón práctica.

El nuevo método de Marx de plantear y estudiar las cuestiones de los fundamentos de la ciencia de la práctica y de la naturaleza, que hemos caracterizado como procedimiento ontopraxeológico, enlaza críticamente con esta transformación de la *philosophia prima* en filosofía práctica en el marco de la filosofía trascendental alemana, cuya cuestión central —desde el punto de vista de su desembocadura en el materialismo práctico— es la práctica humana en su reducción deformadora a la "razón práctica" tomada como absoluto.

[32] El primado de lo extrarracional significa aquí ante todo —como dice Fichte— primado del "querer y el obrar". No se trata, como en el caso de Pascal, del primado del pasivo y estrecho sentimiento religioso.

3

Práctica y razón

Si Fichte había descubierto ya que el concepto del individuo y el concepto del derecho son condiciones de la autoconsciencia, Schelling —que considera su *Sistema del idealismo trascendental* como una elaboración de las descubrimientos filosóficos de Fichte— añade que entonces también la *historia* es fundamento de la autoconsciencia.[1] La historia es la explicación, el despliegue del Yo absoluto. Su "célula" o germen es la "acción absoluta" (la autoposición de las contraposiciones, la negación de la negación). Por eso la historia empírica en el tiempo, con su estructura de tesis-antítesis-síntesis, es algo derivado y subordinado; es el medio de autorrealización del Yo absoluto, el cual no está él mismo determinado temporalmente.[2]

También para Schelling el Yo ("Inteligencia") es esencialmente práctico. Surge por el acto originario de la autodeterminación (de la libertad), y esa autodeterminación de la inteligencia es "querer" en el sentido más general de la palabra, un proceso (práctico) trascendental y libre.[3] Schelling integra

[1] Cfr. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, 1ª ed., 1800, pág. 417.

[2] *Ibid.*, págs. 246, 296 *passim*.

[3] *Ibid.*, págs. 324-325. Cfr., pág. 325, sobre la distinción entre (a) el acto libre en sentido trascendental, esto es, el acto originario de la libertad, la autoposición de la contraposición en la identidad de sujeto y objeto, en la cual nace el Yo; (b) el acto libre en sentido corriente en el cual el sujeto se contrapone al objeto como una cosa diferente.

la teoría del derecho y la teoría de la historia en un sistema protofilosófico de idealismo trascendental. Con eso profundiza la unificación de filosofía teórica y filosofía práctica con la que Fichte había roto la ontología tradicional, y la enriquece con una dimensión más.[4]

Por ese camino sigue adelante Hegel al elaborar la idea de la "acción absoluta" y el principio de la "razón práctica" en un amplio sistema filosófico.[5] Todo lo que es o queremos que sea libre, racional y autónomo ha de poseer la estructura de la "acción absoluta", la autoposición a través de la contraposición, la negación de la negación. Y todo lo que tiene esa estructura es "racional" (por ejemplo, el estado burgués constitucional, el amor, y también, imperfectamente, el organismo natural).

Hegel tiene consciencia de estar adelantando en la línea de la conversión de la *philosophia prima* en filosofía práctica. En el artículo del período de Jena sobre filosofía del derecho indica positivamente que ya Kant y Fichte han puesto plenamente lo absoluto en la filosofía práctica.[6] Pero no lo han hecho consecuentemente hasta el final, hasta la construcción de todo el sistema sobre la autonomía de la "acción absoluta". Y eso se tiene que corregir.

La unificación de la filosofía teorética y la filosofía práctica se realiza en la filosofía hegeliana *ante todo* en la nueva concepción del principio de la especulación, y consiguientemente en la concepción de lo que es la teoría científica (filosofía). Sólo puede ser ciencia verdadera la que es lo absoluto (lo infinito, la libertad) por su objeto y contenido. Kant y Fichte se han acercado más a la suprema abstracción de la infinitud [7] (esto es, de la ilimitación, la incondicionalidad, la independencia, la autonomía, la libertad) que los filósofos anteriores,

[4] Cfr. *ibid.*, pág. 327: "Es la autonomía la que exclusivamente se pone en cabeza de la filosofía, se amplía a principio de toda la filosofía, y es en su ejecución idealismo trascendental."

[5] Cfr. la idea programática de Fichte de elaborar la razón práctica en un sistema de filosofía (*Werke*, vol. II, págs. 451-453).

[6] G. W. F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, en *Werke*, vol. 7 (ed. Lasson), pág. 331.

[7] *Ibid.*, pág. 361.

pero también su concepción de lo incondicionado y de la libertad es insatisfactoria. Ante todo lo es porque parte de la autonomía del individuo y defiende la teoría contractual del Estado. Semejante concepción de la libertad conduce según Hegel a la catástrofe. Fichte había considerado al hombre como limitado en el pensamiento (en la actitud teorética) e ilimitado en la voluntad (en la actitud libre): Hegel invierte esta caracterización: sólo en el pensamiento, en la teoría, es el hombre ilimitado, mientras que en la actitud libre sólo es libre el pueblo organizado en *sociedad estatal*, o sea, el Estado soberano. El secreto de la unificación hegeliana de filosofía teorética y filosofía práctica es la absolutización de las formas de vida burguesas en la significación jurídica refleja.

La idea kantiana de la libertad como clave de bóveda de la filosofía está aquí realizada, junto con la específica satisfacción del postulado kantiano de la unificación de razón teorética y razón práctica, en un principio superior, en la «Razón», que es la esencia del Espíritu absoluto.

La metafísica prekantiana tradicional se transforma, por una parte, en la *Fenomenología del Espíritu* y por otra en la *Ciencia de la Lógica*, pero esta lógica es la teoría de la «acción absoluta» desarrollada, de la "razón práctica": es praxeología mistificada y, consiguientemente, ontoteología.

En este horizonte de la unificación metafísica de filosofía teorética y práctica, en esta ontoteología cobran su sentido auténtico las exposiciones de Hegel sobre la diferencia y la relación entre actitud teorética y actitud práctica *en la esfera de la conciencia* (en la esfera del espíritu finito subjetivo"),[8] así como los análisis hegelianos de la actividad del trabajo humano.

Mientras que en los casos de Fichte, Schelling y Hegel la filosofía del derecho ocupa un lugar de particular importancia en la consideración protofilosófica, en el caso de Marx ese lugar lo ocupa, en la explicación de los problemas filosófico-teórico básicos, la crítica de la economía política, esto es, el

[8] *Ibid.*, vol. 3, págs. 255, 34, 38, *passim*, vol. 7, 4 *passim*.

análisis teórico de la práctica económica capitalista como «forma básica» de la práctica en las condiciones históricas dadas.

Históricamente se puede caracterizar la concepción de la racionalidad en la obra económica de Marx diciendo que corresponde a la primera fase de la crítica comunista (teórico-práctica) de la sociedad burguesa, en la cual la negación revolucionaria de las formas de vida y pensamiento burguesas se mueve esencialmente en el horizonte de esas mismas formas de la práctica producida de modo decisivo por el movimiento del capital como "sujeto" más poderoso de la historia.

Al mismo tiempo, de la nueva concepción comenzada por Marx resulta que, dadas las condiciones en las cuales el proceso práctico de vida de los hombres tendrá un carácter en principio diferente del que se ha formado en el capitalismo clásico, será necesario en la explicación de la problemática ontopraxeológica (esto es, de los fundamentos del saber de la práctica humana y de la naturaleza) referirse a nuevas conexiones en el complejo de los momentos de la vida práctica y reflexionar también sobre esa nueva posición.

Marx no vuelve al punto de vista de aquella ontología prekantiana que entendía el saber como reflejo directo del mundo objetivo y de modo análogo la práctica. Se ha llegado a la formulación de las aporías de ese intento. La filosofía trascendental alemana procede en sentido inverso. Pretende explicar la unidad de sujeto y objeto, la posibilidad del conocimiento, por el procedimiento de considerar el ser objetivo como producto de la conciencia. Pero entonces se producen nuevas aporías a la hora de precisar cómo se ha de "deducir" el ser que en la práctica libre se encuentra fuera de la conciencia. Es imposible "deducir" el Yo libre práctico sin presuponerlo al menos en la forma del impulso o instinto fichteano. Feuerbach empezó a revelar y criticar las aporías de este tipo de intento, del intento idealista trascendental, al indicar que este idealismo trascendental no conoce ningún "ser inmediato" que realmente sea externo al pensamiento, sino que está hechizado en la inmanencia de la conciencia. Marx piensa el problema de la relación entre el ser, la práctica y la razón tras la expe-

riencia y con la experiencia de las aporías que son consecuencia de ambos intentos, y se esfuerza por conseguir una nueva solución. Enlaza con el trabajo intelectual de la filosofía trascendental en la medida en que ésta, como teoría de la libertad en el sentido de la autorreproducción, de la coincidencia de espontaneidad y receptividad, había empezado a reflexionar sobre algunas estructuras análogas a las de la práctica humana. Pero al mismo tiempo Marx rompe el círculo de la filosofía trascendental en el terreno de los principios, abandona la inmanencia de la conciencia como un prejuicio y vuelve al *empirismo*, es decir —desde el punto de vista de la culminación de la filosofía clásica alemana—, a algo esencialmente afilosófico y acientífico. Pero se trata de un nuevo empirismo, entendido como no identidad de teoría y práctica sobre la base de una unidad nuevamente entendida (y vivida) de teoría y práctica. Es un empirismo que entiende la experiencia como práctica, lo que quiere decir que aquí pierde su sentido originario la contraposición prekantiana de *a posteriori* y *a priori*.

Para Descartes el único punto de partida de la certeza absoluta era el *cogito, ergo sum*; Fichte fue el primero que modificó ese punto de partida subjetivo en un sentido subjetivo-libre, subjetivo-práctico, ampliándolo al mismo tiempo metafísicamente hasta hacer de él el principio de la especulación idealista. Desde el punto de vista del materialismo práctico, el punto de partida no es en modo alguno el *cogito*, ni tampoco el fichteano Yo soy Yo, teórico, práctico y productor de sí mismo, sino el evidente conocimiento y vivencia del hombre individual prácticamente activo, en el que están puestas la existencia, la no-identidad y la relación de *mi ser consciente* y mi ser *objetivo* (natural-social) extraconsciente. La indeterminación de este punto de partida es inevitable, porque se trata precisamente del punto de partida, no del "principio" de la filosofía, lo cual no quita que se trata del *fundamentum inconcussum* para la explicación de la problemática ontopraxeológica desde el punto de vista del materialismo práctico.[9]

[9] Desde el punto de vista del materialismo práctico, Marx considera "ideológico" el problema tradicional de la filosofía moderna, a

En la figura del marxismo nace el tercer tipo histórico básico de teoría. En el tipo antiguo, el clásicamente formulado por Aristóteles, se tiene una concepción contemplativa de la teoría como culminación del comportamiento humano, que tiene sentido y meta en sí misma. En la época burguesa la concepción básica de la relación entre teoría y práctica es técnico-utilitaria, complementada con la ilusión del primado de la teoría pura, suprahistórica (de la "Razón", incluida la "Razón práctica" de la filosofía clásica alemana). En ese tipo de teoría no se comprende que la teoría misma es esencialmente un momento de la práctica en transformación histórica. Esto se manifestó en filosofía por el hecho de que incluso los pensadores de la filosofía clásica alemana que formularon explícitamente la unificación de filosofía teórica y filosofía práctica reconocieron carácter absoluto y eterno a las formas de pensamiento que expresaban como racional el mundo dado (burgués). Esto no se refiere sólo a Hegel, sino también a Kant, a Fichte y a los demás. En este sentido observa Marx en la XI tesis sobre Feuerbach: Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo (entiéndase: el mundo burgués); importa trasformarlo. La contemplatividad a la que aquí se refiere Marx no es la aristotélica, pues los representantes más típicos del pensamiento filosófico de la era burguesa tienen interés por la práctica. Marx parece querer decir que los filósofos, esto es, en su léxico de la época, los representantes de la errada opinión de que la función decisiva es la de la pura teoría "racional", no entienden la relación entre teoría y práctica en su sentido práctico-materialista; o sea, que son presos de la "ideología", por seguir usando el léxico de Marx en esta época.

saber, el de cómo se llega a la certeza primaria de la consciencia (de la autoconsciencia) a la certeza de la realidad existente fuera del pensamiento. Cfr. K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, pág. 435: "Hemos visto que todo el problema de pasar del pensamiento a la realidad y, por lo tanto, del lenguaje a la vida, existe sólo en la ilusión filosófica, esto es, sólo está justificado para la consciencia filosófica, la cual no puede en modo alguno ponerse en claro sobre la naturaleza y el origen de su aparente separación de la vida."

Por eso todas sus ocasionales críticas del mundo existente y sus programas para transformarlo se quedan dentro de los límites de las formas de vida burguesas, no son más que querellas en la interpretación varia de lo que existe. La crítica teórica que tiene como presupuesto la Razón suprahistórica, situada por encima de la práctica, no puede dar de sí ningún programa realizable de trasformación del mundo burgués.

Hay argumentos para aceptar la hipótesis —cuya elaboración rebasaría el marco de este trabajo— de que los esfuerzos de las generaciones hoy vivas por resolver los presentes problemas económicos, político-nacionales, técnicos, emocionales y morales se mueven cada vez más —entre otras cosas gracias a los anteriores éxitos del movimiento obrero— en condiciones que se diferencian de las determinadas por el movimiento del capital, como también de la negación revolucionaria de esas condiciones pero manteniendo las mismas viejas formas básicas de la práctica material. De ahí se desprende la urgencia de clarificar las cuestiones básicas de ese nuevo tipo de racionalidad, los problemas correspondientes a la incipiente segunda fase de la crítica revolucionaria de las formas burguesas de la práctica humana social. Si esta investigación se lleva a cabo por medio del consecuente procedimiento materialista-dialéctico descubierto por Marx se llegará —no a pesar de, sino precisamente por ello— al conocimiento de la caducidad histórica de la concepción marxiana de la racionalidad, tal como se expresa en sus formas concretas en la crítica de la economía política burguesa.[10]

Al mismo tiempo el núcleo del método de Marx —la concepción práctico-materialista de la realidad y de la teoría— se hace actual tal como fue elaborada en su forma primitiva en la crítica de la economía política burguesa y de la filoso-

[10] Quienes ven el punto de partida aparentemente antidogmático en la absolutización y ontologización de la teoría marxiana del fetichismo de la mercancía, aunque con sus esfuerzos puedan ser útiles para destruir concepciones dogmáticas de otras tendencias, se mueven ellos mismos esencialmente en el plano de una fase histórica superada.

fía especulativa, particularmente la de Hegel. Sólo enlazando con esos elementos y ese profundo núcleo metódico de la teoría marxiana parece posible seguir avanzando en la explicación de la problemática ontopraxeológica de la segunda mitad del siglo xx.

Bibliografía

Salvo indicación en contra, las citas de escritos de Kant corresponden a la edición de la Academia de Berlín (Berliner Akademie, Berlín, 1902 y ss.) y las de escritos de Hegel a la edición de Glockner. Los escritos marxianos se citan de la edición K. Marx/F. Engels, *Werke* (Berlín, 1956 y ss.), y de la Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), 1. Abt., Bd. 1-6 (Frankfurt a. M.-Berlín, 1927-1932). Además: K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie,* Berlín, 1953: K. Marx/F. Engels; *Ausgewählte Briefe,* Berlín, 1953. K. Marx/F. Engels, *Briefe über das «Kapital»*, Berlín, 1954.

ADORNO, Th. W.: *Drei Studien zu Hegel,* Frankfurt a M., 1963. (Hay trad. cast.)

ALEKSEJEV, M. N.: *Dialekticeskaja logika,* Moscú, 1960.

ALTHUSSER, L.: *Pour Marx,* París, 1965. Cfr. la discusión en *La Nouvelle Critique,* n.º 165 ss., y *Les Temps Modernes,* mayo 1966, n.º 240.

— «Du "Capital" à la philosophie de Marx», en *Lire le Capital,* I, París, 1966 (Hay trad. cast.)

BADALONI, N.: *Marxismo come storicismo,* Milán, 1962.

BAER, R.: *Hegel und die Mathematik;* Debates del 2.º Hegel-Kongresses, Tübingen, 1932.

BAKURADZE, O. M.: *K voprosu o formirovanii filosofskich vzgljadov K. Marksa,* Tbilisi, 1956.

BALIBAR, E.: «Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique», en *Lire le Capital,* II, París, 1966. (Hay trad. cast.)

BARBON, A.: «La dialectique du Capital», en *Revue Internationale,* septiembre, 1946.

BARION, J.: *Hegel und die marxistische Staatslehre,* Bonn, 1963.

BARTOS, J.: «Pojem "náhoda" u Hegela a u zakladetelu marxismu», en *Sbornik prací filosofické fakulty brnenské university,* rada sociálnevedná, 3/1959.

BAUER, O.: «Die Geschichte eines Buches» en *Neue Zeit*, 1907-1908, I.
BEDNÁR, J.: «Hegelova kritika "bürgerliche Gesellschaft" ve Fenomenologii ducha a ve Filosofii práva», en *Filosificky casopis*, 4/1964.
BEKKER, K.: *Marx' philosophische Entwicklung, sein Verhältnsi zu Hegel*, Zürich-New York, 1940.
BERKA K./MLEZIVA, M.: *Co je lokiga?*, Praga, 1962.
BETH, E. W.: *Semantic Entailment and Formal Derivability*, Amsterdam, 1955.
— *The Foundations of Mathematics, A Study in the Philosophy of Science*, Amsterdam, 1959.
BEYER, W. R.: *Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen*, Berlín, 1964.
— «Hegels Begriff der Praxis», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 5/1958.
BIGO, P.: *Marxisme et humanisme*, París, 1953.
BOLLHAGEN, P.: «Die Spezifik der Einheit des Logischen und Historischen in der Geschichtswissenschaft», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1/1964.
— *Soziologie und Geschichte*, Berlín, 1966.
BONNEL, P.: «Hegel et Marx», en *La Revue socialiste*, n.° 111, noviembre, 1957.
BOSNJAK, B.: «Ime i pojam "praxis"», en *Praxis* (Zagreb), 1/1964.
BRUS, W.: *Niektóre zagadnienia metody dialektycznej w swietle Kapitala Marksa*, Varsovia, 1952.
BUHR, M.: *Der Übergang von Fichte zu Hegel*, Berlín, 1965.
— «Entfremdung —philosophische Anthropologie— Marx-Kritik», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 7/1966.
— *Wissen und Gewissen. Beiträge zum 200, Geburtstag Johann Gottlieb Fichtes*, Berlín, 1962.
BUTAJEV, I.: «Matematika v dialekticeskom analize v Kapitale Marksa», en *Pod znamenem marksizma*, 9-10/1928.
Cahiers Internationaux de Sociologie, n.° 4, 1948 (especial dedicado a K. Marx).
CALVEZ, J.-Y.: *La pensée de K. Marx*, París, 1956 (con extensa bibliografía). (Hay trad. cast.)
CERETELI, S. B.: «K ponjatiju dialekticskoj logiki», en *Vosprosy filosofii*, 3/1966.
CERNIK, V./KARÁSEK, J.: «K otázce jednoty historického a logického», en: *Slovensky filosoficky casopis*, 1/1959.
CERNIKOVÁ, V.: «K otázke hodnotenia Hegelovej dialektiky», en *Slovensky filosoficky casopis*, 4/1959.

CHATELET, F.: *Logos et praxos. Recherches sur la signification theorique du marxisme*, París, 1962.
CIBULKA, J.: «Marxovo pojeti vnitrni rozpornosti spolecenskych zákonu», en *Filosoficky casopis*, 6/1958.
— «Prinos Marxoca Kapitàlu k poznáni spolecenskych zákonu», en *Rozpravy CSAV*, 1962.
CORNU, A.: *Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk*, I, Berlín, 1954; II. Berlín, 1962 (con extensa bibliografía). (Hay trad. cast.)
CUNOW, H.: «Zum Verständnis der Marxschen Forschungsmethode», en *Neue Zeit*, 1909-1910, II.
DAWYDOW, J. N.: *Freiheit und Entfremdung*, Berlín, 1964.
DEBORIN, M. A.: «Marx i Gegel», en *Pod znamenem marksizma*, 8-9/1923, 10/1923, 3/1924.
DERBOLAV, J.: «Hegels Theorie der Handlung», en *Hegel-Studien*, Bd. 3, Bonn, 1965.
— «Die kritische Hegelrezeption des jungen Marx und das Problem der Emanzipation des Menschen», en *Studium Generale* (1962), Jg. 15, H. 4.
DESANTI, J.-T.: «Le jeune Marx et la métaphysique», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1947, pág. 372 ss.
DUBSKY, I.: *Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialektik*, Praga, 1961.
— *Raná tvorba Karla Marxe e Bedricha Engelse*, Praga, 1958.
DUBSKY, I./SOBOTKA, M.: «Pomer marxismu k filosofii Hegelove», en *Nová mysl*, 11/1956.
EICHHORN, W.: «Das Problem des Menschen im historischen Materialismus», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 7/1966.
ESTABLET, R.: «Présentation du plan du "Capital"», en *Lire le Capital*, II, París, 1966.
FEUERBACH, L.: *Sämtliche Werke*, Leipzig, 1846 ss.
FILKORN, V.: *Úvod do metodológie vied*, Bratislava, 1960.
FLEISCHMANN, E. J.: «Die Wirklichkeit in Hegels Logik. Ideengeschichtliche Beziehungen zu Spinoza», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1/1964.
FRITZHAND, M.: *Mysl etyczna mlodego Marksa*, Varsovia, 1961.
FROMM, E.: *Marx concept of man*, Nueva York, 1961. (Hay trad. cast.)
GARAUDY, R.: *Dieu est mort. Etude sur Hegel*, París, 1962. (Hay trad. cast.)
— «A propos des manuscrits de 1844», en *Cahiers du communisme*, marzo, 1963.
— *Karl Marx*, París, 1964.

GOKIELI, L. P.: *O pirode logiceskogo*, Tbilisi, 1958.
GOLDMAN, L.: *Recherches dialectiques*, París, 1959. (Hay trad. cast.)
GORSKIJ, D. P.: *Voprosy abstrakcii i abrazovanie ponatij*, Moscú, 1961.
GRÉGOIRE, Fr.: *Etudes hégéliennes* Lovaina-París, 1958.
GRIB, V.: «Dialektika i logika kak naucnaja metodologija», en *Pod znamenem marksizma*, 6/1928.
GROPP, R. O.: *Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus*, Berlín, 1958.
GROSSMAN, H.: «Die Änderung des Aufbauplans des Marxschen Kapitals und ihre Ursachen», en *Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, XIV, H. 2/1929.
— *Das Akkumulations und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistichen Systems*, Leipzig, 1939.
GRUSIN, B. A.: «Logiceskije i istoriceskije prijomy issledovanija v Kapitale Marksa», *Voprosy filosofii*, 4/1955.
— *Ocerki logiki istoriceskogo issledovanija*, Moscú, 1961.
— «Process obnaruzenija protivorecija objekta», en *Voprosy filosoffi*, 1/1960.
GULIAN, K. I.: *Metod i sistema Gegelja*. I y II, Moscú, 1963.
HABERMAS, J.: *Theorie und Praxis*, Neuwied, 1963. (Hay trad. cast.)
Hegel-Jahrbuch (ed. W. R. Beyer), München, Bd. I, 1961, Bd. II 1964.
Hegel-Studien, Bd. I, Bonn 1961; Bd. III, Bonn 1965.
HEINTEL, E.: «Der Begriff des Menschen und der "spekulative" Satz», en *Hegel-Studien*, Bd. I, Bonn, 1961.
HEISE W.: «Über die Entfremdung und ihre Überwindung, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 6/1965.
HEISS R.: «Hegel und Marx», en *Symposium* I, Freiburg, 1949.
HEß, M.: *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850*. Ed. e Intr. por A. Cornu y W. Mönke, Berlín, 1961.
HOMMES, J.: *Der technische Eros*, Freiburg, 1955.
HOOK S.: *From Hegel to Marx. Studies in the intellectual development of Karl Marx*, Ann Arbor-Toronto, 1962.
HORN J. H.: *Widerspiegelung und Begriff*, Berlín, 1958. (Hay trad. cast.)
HYPPOLITE, J.: *Etudes sur Marx et Hegel*, París, 1955.
ILJENKOV, E. V.: *Dialektika abstraktnogo i konkretnogo v Kapitale Marksa*, Moscú, 1960.
— «K istorii voprosa o predmete logiki kak nauki», en *Voprosy filosofii*, 1/1966.

JANOVSKAJA, S. A.: «O matematiceskich manuskriptach Marksa», en *Pod znamenem marksizma*, 1/1933.
JOJA, A.: *Marx et la logique moderne; Acta logica*. (Bucarest) 1/1958.
KEMPSKI J.: «Über Bruno Bauer. Eine Studie zum Ausgang des Hegelianismus», en *Archiv für Philosophie*, Stuttgart, 1961.
KESELEVA V.: «Rannyje proizvedenija Marksa i ich sovremennyje falsifikatory», en *Kommunist* (Moscú) 6/1965.
KLAUS G.: «Hegel und die Dialektik in der formalen Logik», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 12/1963.
KLAUS G./WITTICH, D.: «Zu einigen Fragen des Verhältnisses von Praxis und Erkenntnis», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 11/1961.
KOJÈVE, A.: *Introduction a la lecture de Hegel*, París, 1947.
KORSCH, K.: *Marxismus und Philosophie*, 2.ª ed., Leipzig, 1930, (Hay trad. cast.)
KOSIK, K.: *Dialektika konkrétniho*, Praga, 1963. (Hay trad, cast. en "Teoría y Praxis", Ed. Grijalbo).
KRONER, R.: *Von Kant bis Hegel*, 2.ª ed., Tübingen, 1961.
KRONSKI, T.: *Rozwazania wokól Hegla*, Varsovia, 1960.
— *Hegel*, Varsovia, 1962.
KUDEROWICZ, Zb.: *Doktryna moralna mlodego Hegla*, Varsovia 1962.
— «Logika hegloswka a idea odpowiedzialnasci moralnej», en *Studia filozoficzne*, 3-4/1963.
KUDRNA, J.: «O vyznamu Heglova pojeti cinnosti pro základni problematiku jeho filosofic», en *Filosoficky casopis*, 4/1959.
— *Studie k Hegelova pojeti historie*, Praga, 1964.
KUSIN, I.: *Dialekticeskoje strojenije Kapitala, Marksa*, Moscú, 1928.
LAKEBRINK, B.: «Geist und Arbeit im Denken Hegels», en *Philosophisches Jahrbuch*, München, 1962.
LAPIN, N.: «O vremeni raboty Marksa nad rukopisju "K kritike gegelevskoj filosofii prava"» en *Voprosy filosofii*, 9/1960.
LEFEVBRE H.: *Les problèmes actuels du marxime*, París, 1958. (Hay trad. cast.)
— *Marx philosophe*, París, 1963.
— *Métaphilosophie*, París, 1965.
LENIN, W. I.: «Philosophische Hefte», en *Werke*, Bd. 38, Berlín, 1964.
LIM SOK-ZIN: *Der Begriff der Arbeit bei Hegel*, Bonn, 1963.
LÖWITH K.: *Von Hegel zu Nietzsche*, 5ª ed., Stuttgart, 1964. (Hay trad. cast.)
— *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962.

LÜBBE, H.: *Politische Philosophie in Deutschland,* Berna, 1963.
LUKÁCS, G.: *Geschichte und Klassenbewusstsein,* Berlín, 1923, (Hay trad. cast.)
— *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft.* Berlín, 1954. (Hay trad. cast.)
— «Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx (1840-1884)», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 2/1954.
LUNAU, H.: *Karl Marx und die Wirklichkeit. Untersuchung über den Realitätsgehalt der wissenschaftlichen Ansichten von Marx auf Grund seines Werkes, «Das Kapital»,* Bruselas, 1937.
MACHEREY, P.: «A propos du processus d'exposition du "Capital», en *Lire le Capital,* Bd. I, París, 1966. (Hay trad. cast.)
MAJOR, L.: K. «Hegelove filosofii nábozenstvi», en *Filosoficky casopis,* 4/1964.
— «K historii sporu politicky profil Hegelovy filosofie práva», en *Filosofcky casopis,* 4/1966.
MAKAROV, A.: «K. Marks i jego kritika "Filosofii prava" Gegelja», en *Pod znamenem marksizma,* 4/1938.
MAMARDASVILI, M. K.: «Processy analiza i sinteza», *en Voprosy filosofii,* 2/1958.
MANKOVSKIJ, L. A.: «Kategorija "vesc" i "otnosenije" v Marksa Kapitale, en *Voprosy filosofii,* 5/1956.
— *Logiceskije kategorii v «Kapitale» K. Marksa,* Moscú, 1962.
MARCUSE, H.: *Reason and Revolution,* Nueva York, 1941; Neuwied, 1962. (Hay trad. cast.)
«Marxisme ouvert contre marxisme scolastique», Núm. especial de *Esprit,* mayo-junio, 1948.
Marxismusstudien, Tübingen, Bd. I. 1954, II 1957, III 1960, IV 1962.
MATERNAN, P.: «Zu einigen Fragen der modernen definitionslehre», en *Rozpravy CSAV,* Praga, 1959.
MENDE, G.: *Karl Marx' Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten,* 3ª ed., Berlín, 1960.
MENZEL, L.: «Nekolik poznámek k problému dialektiky v Kantove filosofii», en *Filosoficky casopis,* 5/1964.
MERKER, N.: *Le origini della logica hegeliana,* Milán, 1961.
MICHAUD, J. C.: *Teoria e storia nel "Capitale" di Marx,* Milán, 1960.
MICHNÁK, K.: *Individuum a spolecnost,* Praga, 1966.
MOENKE, W.: *Neue Quellen ur Hess-Forschung,* Berlín, 1964.
MORE, O.: *Das Verhältnis von Wirtschaftstheorie und Wirtschaftsgeschichte bei K. Marx,* Berna, 1951. (Hay trad. cast. en prensa.)

MÜNZ, Th.: «K. otázke vztahu marxismu k Hegelovi a Hegelovu odkazu dnesku», en *Slovensky filosoficky casopis*, 2/1957.
NAVILLE, P.: *Le nouveau Leviathan I. de l'alienation a la jouissance*, París, 1957.
NARSKIJ, J. S.: *Voprosy dialektiki poznanija v Kapitale Marksa*, Moscú, 1959.
NERSESJANC, V. S.: «Marksova kritika gegelevskoj filosofii prava», en *Vestnik moskovskogo universiteta*, 1/1965.
OIZERMAN, T. I.: *Formirovanije filosofii marksizma*, Moscú, 1962.
— *Die Entfremdung als historische Katêgorie*, Berlín, 1965.
ORUDZEV, G. M.: «Nacalnyj etap formirovanija vzgljadov K. Marksa i F. Engelsa i ich otnosenije k Gegelju» en *Izvestija Akad. nauk Azerbajdzanskoj SSR*, Nº 1/1958.
OVSJANNIKOV, M. F.: *Hegelova filosofie*, Moscú, 1959.
PATOCKA, J.: *Descartes a Hegel. Kapitel in der Monographie: Aristoteles, jeho predchudci a dedicová*, Praga, 1964.
— «K vyvoji Hegelovych estetickych názoru», en *Filosoficky casopis*, 2/1965.
PAZITNOV, L. N.: *U istokov revoljucionnogo prerevorota y filosofii. Ekonomicesko-filosofikije rukopisi 1844 Karla Marksa*, Moscú, 1960.
PETRASIK, A. P.: «Put' molodogo Marksa k materializmu i kommunizmu», en *Voprosi filosofii* 3/1958.
PETROVIC, G.: *Filozofija i markizam*, Zagreb, 1965.
PIETRANERA, G.: «La struttura logica del Capitale», en *Società*, 1956, 421-440 y 649-687.
POPELOVÁ, J.: *K filosofické problematice Marxova Kapitálu*, Praga, 1954.
— «Die Suspension der moralischen Persönlichkeit in Hegels Philosophie des Rechts und die von ihr hervorgerufenen Dialoge», en *Filosoficky casopis*, 4/1966.
POPITZ, H.: *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Basel, 1953. (Hay trad. cast.)
PRUCHA, M.: «Cogito a první fisolofie v marxismu», en *Filosoficky casopis*, 3/1965.
RANCIÈRE, J.: «Le concept de critique et la critique de l'économie politique des "Manuscrits" de 1844 au "Capital"», en *Lire le Capital*, I, París, 1966 (Hay trad. cast.)
Revue internationale de philosophie, nº 45-46, Bruselas, 1958 (Núm. doble dedicado al marxismo).
RIEDEL, G.: *Ludvík Feuerbach a mlady Marx*, Praga, 1962.
RIEDEL, M.: *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart, 1965.

— «Grundzüge einer Theorie des Lebendigen bei Hegel und Marx», en *Zeitschrift für philosophische Forschung,* 4/1965.
RICHTA, R., et alia.: *Civilizace na roszcestí,* Praga, 1966. (Hay trad. cast.)
RITTER, J.: *Hegel und die französische Revolution,* Köln, 1957.
RJAZANOV, D. B.: «Siebzig Jahre "Zur Kritik der politischen Ökonomie"», en *Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung,* Jg. XV, Leipzig, 1930.
RÖTTCHER, F.: «Theorie und Praxis in den Frühschriften von Karl Marx», en *Archiv für Philosophie,* Stuttgart, 1961.
ROSENBERG, D. I.: *Die Entwicklung der ökonomischen Lehre von Marx und Engels in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts, Berlín,* 1958.
ROSENZWEIG, F.: *Hegel und der Staat.* Reimpresión de la ed. de 1920, Aalen, 1962.
ROSSI, M.: «Marx, la sinistra hegeliane e l'ideologia tedesca I-II», en *Società* 5 y 6/1958.
ROSSI, M.: *Marx e la dialettica hegeliana 1. Hegel e lo Stato,* Roma, 1960.
ROZENBLUM, O.: «K voprosy o logike Kapitala Marksa», en *Pod znamenem marksizma,* 2/1935.
ROZENTAL, M. M.: *Voprosy dialektiki v Kapitale Marksa,* Moscú, 1955.
RUBEL M.: *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle,* París, 1957. (Hay trad. cast.)
RUBIN, I.: «Dialekticeskoje razvitje kategorij v ekonomiceskoj sisteme Marksa», en *Pod znamenem marksizma,* 4, 5, 6/1929.
RUGE, A.: *Sämtliche Werke,* 3ª ed., Leipzig, 1850.
RUML, V.: «Jednota logického a historického v materialistické dialektice», *Filosoficky casopis,* 3/1955.
RUTKEWITSCH, M. N.: «Für eine dialektische Auffassung der Praxis», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 11/1962.
SABETTI, A.: «La Deutsche Ideologie» e il problema della filosofia come «ideologia», *Società,* 4/1958.
SAGACKIJ, A.: *Teorija stoimosti Marksa (k izuceniju metodologii Marksa)*, Moscú, 1931.
SACHATULJEV, A.: «Za leninskij put' issledovanija dialektiki Kapitala Marksa», en *Pod znamenem marksizma,* 6/1931.
SANIS, S.: *Dialektika kategorij Marksovoj ekonomiceskoj sistemy,* Kiev, 1931.
SARTRE, J.-P.: *Critique de la raison dialectique,* París, 1960.
SCHAFF, A.: *Marksizm a egzystencjalizm,* Varsovia 1961 (ed. al., 1965).
— *Filozofia czlowieka,* Varsovia, 1962.

— *Marksizm a jednostka ludzka,* Varsovia, 1965.
SCHMIDT, A.: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx,* Frankfurt a. M., 1962.
SICHIROLLO, L.: «Hegel und die griechische Welt», en *Hegel-Studien,* Beiheft 1, Bonn 1961.
SOBOTKA, M.: «Hranice a problémy Hegelovy dialektiky», en *Filosoficky casopis,* 4/1964.
— *Clovek a práce v nemecké klasické filosofii,* Praga, 1964.
— «Poznáni a predmetná einnost v Hegelove filosofii», en *Filosoficky casopis,* 4/1964.
— *Die idealistische Dialektik der Praxis bei Hegel,* Praga, 1965.
SOCHOR, L.: «Filosofie a ekonomie», en *Sedmkrát o smyslu filosofie,* Praga, 1964.
Sós, V.: «Problémy teorie kauzality v Marxove Kapitàlu», en *Filosoficky casopis,* 5/1960.
STEUSSLOFF, H.: «Bruno Bauer als Junghegelianer und Kritiker der christichen Religion», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 9/1963.
STIEHLER, G.: *Hegel und der Marxismus über den Widerspruch,* Berlín, 1960.
STIRNER, Max: *Der Einzige und sein Eigentum,* 2ª ed., Leipzig, 1882.
— *Kleine Schriften,* Ed. J. H. Mackay, Berlín, 1893.
STRUICK, D. J.: «Marx and Mathematics», en *Science and Society,* vol. XII (1948), 1.
STUKE, H.: *Philosophie der Tat. Studien zur "Verwirklichung der Philosophie bei den Junghegelianern und den wahren Sozialisten,* Stuttgart, 1963.
SVOBODA, J.: *K otáce logickych a mimologickych konstant,* Praga, 1961.
SZÁNTO, L.: *Vybrané state,* Bratislava, 1958.
SARCEVIÉ, A.: «Neke mysli o metodi Marksova Kapitala», en *Pogledi* (Zagreb), 8/1953.
SINKARUK, V. I.: *Logika, dialektika i teorija poznanija Gegelja,* Kiev, 1964.
THIER, E.: *Die Anthropologie des jungen Marx nach den Pariser ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (como Prólogo a la ed. de los manuscritos marxianos de París), Köln, 1950.
TOGLIATTI, P.: «Da Hegel a marxismo», en *Rinascita,* 6/1954.
TOSENVSKY, L.: *Prispevky k základním otázkám teorie pravdy,* Praga, 1962.
VAJNSTEIN, I.: «K voprosu o methodologii politicesko] ekonomii u Marksa i klassikov», en *Pod znamenem marksizma,* 9/1929.

VÁROSSOVÁ, E.: «Vyznam Hegelovy Fenomenologie ducha», en *Otáky marxistické filosofie,* 2/1961.
DELLA VOLPE, G.: «Methodologische Fragen in Karl Marx' Schriften von 1843 bis 1859», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 5/958.
VORLÄNDER, K.: *Kant und Marx,* Tübigen, 1926.
VRANICKI, P.: Über historischen Determinismus und menschliche Freiheit», en *Praxis* (Zagreb), 4/1965.
WEIL, E.: *Hegel et l'état,* Paris, 1950.
WITTICH, D.: *Praxis — Erkenntnis — Wissenschaft,* Berlín, 1965.
ZELENY, J.: «K. problému logiky Marxova Kapitálu», en *Filosoficky casopis,* 2/1960.
— «Problém základu vedy u Hegela a arxe I. und II.», en *Filosoficky casopis,* 4/1964 y 2/1965.
— «Die Marsche Hegelkritik in den Pariser Manuskripten», en *Filosoficky casopis,* 4/1966.
— «Hegels Logik und die Integrationstendenzen in der gegenwärtigen Grundlagenforschung», en *Hegel-Jahrbuch,* 1961, 2. Halbband, München, 1961. Trad. italiana en *Differenze,* 6/1965, Urbino.
— «Kant und Marx als Kritike der Vernunft», en *Kant-Studien,* Jg. 56, 3-4/1966, Colonia.
ZELENY J. MATERNA, P.: «Zu Marxens Auffassung der Begründung eines Satzes», en *The Foundation of Statements and Decisions,* Varsovia, 1965.
ZICH, O./MÁLEK, I./TONDL, L.: *K methodologii experimentálnich ved,* Praga, 1959.
ZLOCISTI, T.: *Moses Hess,* Berlín, 1921.

Esta obra se terminó de imprimir
en Noviembre de 1984,
en Ingramex, S.A.
Centeno 162, México 13, D.F.

La edición consta de 3,000 ejemplares